

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي

سلسلة الرسائل الجامعية
-٩٠-

التوجيه البلاغي لآيات العقيدة

في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين

إعداد
يوسف بن عبد الله بن محمد العليوي

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي



سلسلة الرسائل الجامعية

- ٩٠ -

التوجيه البلاغي لآيات العقيدة

في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين

إعداد
يوسف بن عبد الله بن محمد العليوي

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

ح جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العليوي، يوسف بن عبد الله بن محمد
التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين / يوسف بن عبد الله محمد العليوي
الرياض، ١٤٢٩هـ.
٧٢١ ص ؛ ١٧×٢٤سم ، (سلسلة الرسائل الجامعية، ٩٠)

ردمك: ٧-٨٣٠-٠٤-٩٩٦٠-٩٧٨

١- القرآن - بلاغة   ٢- العقيدة الإسلامية
أ. العنوان ب. السلسلة

ديوي ٢٢٥   ١٤٢٩ / ٤٦١٢

رقم الإيداع: ١٤٢٩ / ٤٦١٢
ردمك: ٧-٨٣٠-٠٤-٩٩٦٠-٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م



تقديم عميد البحث العلمي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله، وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . أما بعد:ـــ

فقد نصت المادة الأولى في نظام مجلس التعليم العالي والجامعات في المملكة العربية السعودية على أن الجامعات السعودية مؤسسات علمية وثقافية، تعمل على هدي الشريعة الإسلامية وتقوم بتنفيذ السياسة التعليمية بتوفير التعليم الجامعي والدراسات العليا، والنهوض بالبحث العلمي، والقيام بالتأليف، والترجمة، والنشر وخدمة المجتمع في نطاق اختصاصها.

وعمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في سبيل تحقيق أهدافها المنوطة بها تعنى بنشر البحوث العلمية، والرسائل الجامعية، وترجمة ما ترى فيه النفع إلى العديد من اللغات العالمية، وتستكتب في السلاسل الثقافية التي تصدرها العديد من المتخصصين؛ لتقدم المتميز من الأعمال العلمية.

وها هي تضع بين يدي القراء هذا الرسالة العلمية الموسومة بـــ:

التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين

التي أعدها: يوسف بن عبد الله بن محمد العليوي

وقد قُدِّمت هذه الرسالة لنيل درجة الماجستير بقسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي في كلية اللغة العربية في الرياض، ونوقشت في ١٤٢٤/٣/١٩ هـــ.

وقد وافق المجلس العلمي في الجامعة على نشرها في جلسته (السادسة) المعقودة في ١٤/ ١١ / ١٤٢٧ هـــ، بقراره ذي الرقم (٧٦ – ١٤٢٧ هـــ / ١٤٢٨هـــ.

وهي الرسالة التسعون من سلسلة الرسائل الجامعية التي نشرتها الجامعة، وطبعتها في مطابعها. نسأل الله ــــ عز وجل ــــ أن ينفع بها، إنه سميع مجيب.

أ. د فهد بن عبد العزيز العسكر

عميد البحث العلمي



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد ،

فأصل هذا المؤلف رسالة علمية مقدمة إلى قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية لنيل درجة العالمية "الماجستير"(١)، ولما أردت نشرها أصلحت ما ورد عليها من ملحوظات، تفضل بها علي الكرام الفضلاء المناقشان للرسالة، والفاحصان لها قبل نشرها(٢).

- وقد كان الدافع إلى اختيار الموضوع جملة من الأمور، من أبرزها: خدمة كتاب الله العظيم، الذي هو المصدر الأول لتلقي العقيدة الإسلامية؛ ببيان التوجيه الصحيح لآياته، وتنقيته مما شابه من تأويلات تخالف المنهاج القويم والصراط المستقيم. وخدمة العقيدة الإسلامية الصحيحة. وإبراز بلاغة أهل السنة والجماعة أو ما يوافق منهجهم. وإظهار أثر المعتقد في التأليف البلاغي.

---

(١) نوقشت الرسالة ضحى يوم الثلاثاء ١٤٢٤/٣/١٩هـ في قاعة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام بالرياض، وكانت لجنة المناقشة والحكم على الرسالة مكونة من: الدكتور ناصر ابن عبد الرحمن الخنين المشرف على الرسالة مقررًا، والأستاذ الدكتور محمد بن علي الصامل مناقشًا، والدكتور عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر مناقشًا، وأوصت اللجنة بمنح درجة العالمية "الماجستير" بتقدير ممتاز، وأوصت بطباعة الرسالة، ولله الحمد والمنة.

(٢) من نعمة الله ﷻ علي أن توافر على تقويم هذا البحث وتسديده والتوصية بطبعه خمسة من أهل العلم الفضلاء؛ المشرف، والفاحصان المناقشان بعد أن قدمتها للمناقشة، والفاحصان المحكمان بعد أن قدمتها لعمادة البحث العلمي لنشرها، فلله الحمد على ذلك، وجزاهم عني خير الجزاء.

والإسهام في تحقيق الدعوة إلى تخليص البلاغة مما شابها من مخالفات عقدية، وقد نادى بها بعض الغيورين على العقيدة الإسلامية الصحيحة والبلاغة العربية الصافية، ومن أبرزهم فضيلة الدكتور محمد بن علي الصامل في كتابه "المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة". ومن الدوافع: خلو الساحة البلاغية من الدراسات التي تتتبع الآيات العقدية في المؤلفات البلاغية، وتُقوِّم التوجيه البلاغي لها من منظار أهل السنة والجماعة.

وكان اختيار هذه المدة الزمنية -القرنين السابع والثامن- لكونها هي مرحلة التأصيل والاستقرار لعلم البلاغة، كما أن مؤلفات هذين القرنين هي أشهر المؤلفات البلاغية التي يتداولها الدارسون والباحثون، وصار منها مقررات دراسية في الكتاتيب والمساجد والمدارس والجامعات في العالم العربي والإسلامي.

هذه جملة من الأسباب التي دفعت إلى اختيار هذا الموضوع ودراسته.

➢ وقد سرت في بحثه على خطة مرسومة، بدأتها بمقدمة هي هذه، فتمهيد بعده خمسة فصول وخاتمة.

● أما التمهيد فتناولت فيه أربعة مباحث: ١- مفردات العنوان. ٢- صلة علم البلاغة بالعقيدة. ٣- مجمل الأصول العقدية لأهل السنة والجماعة. ٤- لمحة موجزة عن المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين.

● وأما الفصل الأول، فجمع التوجيهات البلاغية لآيات العقيدة المتعلقة بالمفردات، وكان في ثلاثة مباحث، هي: ١- المادة. ٢- الصيغة. ٣- الدلالة.

- والفصل الثاني جمع التوجيهات البلاغية لآيات العقيدة المتعلقة بالتراكيب، وكان في خمسة مباحث، هي: ١- الجملة الخبرية، والجملة الإنشائية. ٢- أحوال الإسناد. ٣- خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر. ٤- القصر. ٥- الإيجاز والإطناب.
- والفصل الثالث جمع التوجيهات البلاغية لآيات العقيدة المتعلقة بفنون البيان، وكان في ثلاثة مباحث، هي: ١- التشبيه. ٢- المجاز، ويشمل:المجاز العقلي، والمجاز اللغوي، بقسميه: المجاز المرسل والاستعارة. ٣-- الكناية.
- والفصل الرابع جمع التوجيهات البلاغية لآيات العقيدة المتعلقة بفنون البديع، وكان في ثمانية فنون، هي: ١- المشاكلة. ٢- التورية. ٣- التوجيه. ٤- اللف والنشر. ٥- المبالغة. ٦- جمع المؤتلفة والمختلفة. ٧- الاستدراك. ٨- الاستثناء.
- والفصل الخامس بينت فيه مصادر التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، وهي: ١- القرآن الكريم. ٢- الحديث الشريف والأثر. ٣- المعتقد. ٤- علوم اللغة العربية. ٥- القرائن.
- ثم كانت الخاتمة التي عرضت فيها أهم النتائج والتوصيات.
- ومن بعدها الفهارس الفنية.

➢ وكان من منهجي في هذا البحث ما يلي:

١-في بداية كل مبحث أعرف تعريفًا موجزًا بالمبحث، ثم أذكر بعد ذلك الآيات التي وجهها البلاغيون توجيهًا يخدم مذاهبهم العقدية.

٢-في عرض توجيهات البلاغيين رتبت أقوالهم حسب الأقدمية من خلال تاريخ الوفاة، إلا إذا كان الترتيب يخل بفائدة.

٣-إذا كان لأهل السنة توجيهات للآية ومناقشات لمن وجهها أذكرها، وإن لم يكن أبذل وسعي في توجيه الآيات ومناقشة البلاغيين فيها مستعينًا بالله المعين.

٤- لم أقتصر على ما وجدته من توجيهات للآيات في أقوال أهل السنة من الصحابة والتابعين من أهل القرون المتقدمة الفاضلة؛ بل حرصت على توجيهات أهل السنة المعاصرين للبلاغيين في هذين القرنين؛ إذ سيكونون فيما أظن أكثر معرفة وفهمًا لمعاصريهم وحججهم ودوافعهم، والله أعلم.

٥-عزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية.

٦-تخريج الأبيات الشعرية.

٧-ترجمة الأعلام سوى المعاصرين منهم ترجمة موجزة.

➢ ولا يخلو أي عمل جاد كالبحوث والدراسات العلمية من مصاعب ومشاق يواجهها القائم عليه، إلا أن الاستعانة بالله عز وجل وتذكير النفس بأهمية البحث وسمو الهدف وحسن العاقبة تدفع إلى الصبر على المشقة وإلى الهمة لبلوغ الغاية، ولقد واجهت شيئًا من هذه، إلا أن الله سبحانه وتعالى أعان ويسر فله الحمد وله الشكر، ومن أهم الصعوبات التي واجهتني وواجهتها وكانت خيرًا علي والحمد لله أن البحث يتصل بعلم خطير هو علم العقيدة، والباحث ليس له في هذا العلم إلا المضاف إليه دون المضاف، فالعقيدة ولله الحمد سليمة إلا أن البضاعة في العلم مزجاة، ولقد فتح الله لي بسبب ذلك طلبه وتعلمه فجلست إلى بعض دروسه، واستمعت إلى بعض الأشرطة المسجلة

فيه[1]، وقرأت في بعض كتبه ورسائله القديمة والحديثة، وسألت عما يشكل علي بعض المتخصصين فيه، فحصل لي به عناية واهتمام، وفتح الله لي به خيرًا، فالحمد لله على ذلك.

ومهما أخلص الباحث قصده، وبذل جهده، وابتغى الغاية في عمله، إلا أن القصور والخطأ لازم للبشر، فأسأل الله التوفيق والسداد، ويأبى الله الكمال لكتاب إلا لكتابه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2].

ولله الحمد والشكر أولاً وآخرًا، على ما مَنَّ به عليّ وجاد من الإعانة والإنعام، وما كان في هذا البحث من خير وحق فهو من توفيقه وتسديده، وما كان من خطأ وزلل وتقصير فمني ومن الشيطان، والله ﷻ ورسوله ﷺ منه بريئان، وأسأل الله العفو والغفران، ومن القارئ النصح والتبيان، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

يوسف بن عبد الله العليوي

ص.ب: ٩٣١٦٧ الرياض ١١٦٧٣

Yosef333@gawab.com

---

(١) حضرت بحمد الله بعض دروس العلامة الشيخ عبد الرحمن البراك في شرح كتاب الإيمان من مختصر صحيح مسلم، وشرحه لرسالة ابن شكر "مجردة لوامع الأنوار"، كما استمعت إلى شرح العلامة سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله لكتاب الإيمان من صحيح البخاري، وشرحه للعقيدة الواسطية، ولكتاب التوحيد، وإلى شرح العلامة فضيلة الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله لكتابه عقيدة أهل السنة والجماعة، وإلى شرح الشيخين الفاضلين عبد الرحمن المحمود وعبد العزيز آل عبد اللطيف للعقيدة الطحاوية، وغيرها.

(٢) النساء: ٨٢.

التمهيد

المبحث الأول: مفردات العنوان.

المبحث الثاني: صلة علم البلاغة بالعقيدة.

المبحث الثالث: مجمل الأصول العقدية لأهل السنة والجماعة.

المبحث الرابع: لمحة موجزة عن المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين.



المبحث الأول: مفردات العنوان

إن بيان المقصود من عنوان البحث هو الذي يحدد مسار البحث للباحث، ويوضح للقارئ مقاصده وحدوده، ولذا جاء هذا المبحث ليبين المراد بالتوجيه البلاغي، والمراد بالعقيدة وآياتها.

- **التوجيه:**

يرد التوجيه بمعنى تبيين وجه الشيء، قال في اللسان: (يقال: خرج القوم فوَجَّهُوا للناس الطريقَ توجيهًا إذا وَطِئُوه وسَلَكوه حتى استبان أَثَرُ الطريق لمن يسلكه، وأَجْهَتِ السماءُ فهي مُجْهِيَةٌ إذا أَصْبَحت، وأَجْهَت لك السَّبيلُ أي استبانت)[1]، ووجه الشيء: حقيقته، والمقصود منه، ومنه قولهم: وجه الكلام أو الوجه من الكلام، أي: السبيل المقصود به[2].

وعلى هذا فيقصد بالتوجيه البلاغي للآية: بيان المقصود من إيراد الآية شاهدًا على القاعدة البلاغية، أو هو: بيان وجه الاستشهاد بالآية على القاعدة.

- **آيات العقيدة:**

أما "الآيات" فهي آيات القرآن الكريم.

وأما "العقيدة" فهي في اللغة ترد من العَقْد، على معنى الإحكام، والإلزام، والتوكيد، والتوثيق، والربط بشدة وقوة، بخلاف الحلّ، كما قال ابن فارس[3]:

---

(١) لسان العرب١٣/٥٥٨، وتاج العروس١٩/١١٣ و١١٥، مادة (و ج هـ).

(٢) انظر: لسان العرب١٣/٥٥٦، وتاج العروس١٩/١١٠، مادة (و ج هـ).

(٣) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب، قال الذهبي في السير١٧/١٠٤: (كان رأسًا في الأدب، بصيرًا بفقه مالك، مناظرًا متكلمًا على طريقة أهل الحق)، توفي سنة (٣٩٥هـ). انظر: الأعلام١/١٩٣، ومعجم المؤلفين١/٢٢٣.

(العين والقاف والدال: أصل واحد يدل على شد وشدةٍ وُثوق، وإليه يرجع فروع الباب كلها)[1]، ومنه عقد الحبل وهو ربطه بشدة وإحكام، والتعاقد، وهو: التعاهد والتواثق التزامًا بعمل ما، وعقود البيوع والأنكحة لتوثيقها وإحكامها وإنفاذها التزامًا بها، وعقد اليمين لتوثيق العمل وتوكيده، ويقال: اعتقد الشيءُ: اشتد وصلُب، واعتقد الإخاءُ بينهما: صدق وثبت، واعتقد الأمرَ: عقد عليه قلبه وضميره تصديقًا به والتزامًا له فلا ينزع عنه[2].

وهذا المعنى الأخير هو الذي غلب على الإطلاق العام للفظ "العقيدة"، ولذا عرفها أصحاب "المعجم الوسيط" بأنها: (الحكم الذي لا يُقبل الشك فيه لدى معتقده)[3]، وهي عقد قلبي وتصديق باطني له لوازمه الظاهرة في القول والعمل.

أما العقيدة في اصطلاح أهل السنة فقد عرفوها بأركان الإيمان الستة، كما قال ابن تيمية[4] في "العقيدة الواسطية": (فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، وهو: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

---

(١) معجم مقاييس اللغة٤/٨٦، وانظر: القاموس المحيط١/٦٠٣، ولسان العرب٣/٢٩٦، مادة (ع ق د).

(٢) انظر المصادر السابقة، والمعجم الوسيط/٦١٤.

(٣) المعجم الوسيط/٦١٤، مادة (ع ق د)، وانظر: مباحث في عقيدة أهل السنة/٩.

(٤) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، المشتهر بابن تيمية، فريد العصر علمًا ومعرفة وذكاء وجهادًا وأمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر ونصحًا للأمة، إمام مجتهد من أئمة أهل السنة والجماعة، نصر الله به السنة وقمع به البدعة، ولد سنة (٦٦١هـ) وتوفي سنة (٧٢٨هـ) انظر: شذرات الذهب٦/٨٠، والأعلام١/١٤٤، ومعجم المؤلفين١/١٦٢.

والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره)[1]، وبسط الدكتور ناصر العقل هذا التعريف فقال: (العقيدة الإسلامية تعني: الإيمان الجازم بالله تعالى وما يجب له من التوحيد والطاعة، وبملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر، وسائر ما ثبت من أمور الغيب والأخبار والقطعيات علمية كانت أو عملية)[2]، وقال: (العقيدة تمثل الجانب العلمي المعرفي التصديقي من المسمى العام للإيمان وللدين وللإسلام، من حيث كونه اعتقادًا وعملاً، والجانب العملي هو: الشريعة)[3].

والعقيدة بوصفها علمًا تشمل موضوعات: التوحيد والإيمان والإسلام والغيبيات والنبوات والقدر والأخبار وسائر أصول الدين والاعتقاد، والرد على أهل الأهواء والملل والنحل والمذاهب الضالة، والموقف منهم، ويطلق على "العقيدة" أسماء أخرى، كأصول الدين، والإيمان، والسنة، والتوحيد، والفقه الأكبر، والشريعة[4].

وعلى هذا فـ"آيات العقيدة" هي الآيات التي يستدل بها على أصول الإيمان، ويرد بها على المخالفين لها.

وهي في مقصود البحث: الآيات القرآنية التي استشهد بها البلاغيون على الأساليب والقواعد البلاغية، ووجهوها توجيهًا يخدم العقيدة، استدلالاً لها، أو ردًا على مخالفها.

---

(١) العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى٣/١٢٩، وانظر: العقيدة الصحيحة وما يضادها، ضمن مجموع فتاوى ابن باز١/٣٧، وعقيدة أهل السنة والجماعة/٩.

(٢) مجمل أصول أهل السنة/٥، وانظر: مباحث في عقيدة أهل السنة/٩.

(٣) التلازم بين العقيدة والشريعة/٩.

(٤) انظر: مباحث في عقيدة أهل السنة/٩.

- **المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين:**

لئن كان المقصود بالمؤلفات البلاغية المؤلفات التي ألفت في علم البلاغة، إلا أنني ذكرت في المؤلفات البلاغية ما يغلب عليه البلاغة ويعد مرجعًا فيها، وإن كان منسوبًا إلى علم آخر، كالإكسير للطوفي، ومقدمة ابن النقيب، والبرهان للزركشي، كما تناولت الجزء الخاص بالبلاغة من نهاية الأرب للنويري.



المبحث الثاني : صلة علم البلاغة بالعقيدة

لا أظن أن من يبحث في الصلة بين البلاغة والعقيدة سيجد عناءً في إدراك الصلة بينهما، إذ هي صلة عميقة ووثيقة، يدل عليها قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [(١)]، وقوله سبحانه تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾ [(٢)]، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [(٣)]، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [(٤)].

وما علم البلاغة إلا توصيف وبيان للسان العرب وأساليبهم ونظمهم، وكتاب الله تعالى نزل بهذا اللسان العربي، فهو نظم حامل للهدى والاعتقاد.

ومع ذلك فقد جاءت الصلة بين البلاغة فنًا أو علمًا والعقيدة في صور متعددة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: نشأة البلاغة في ظل البحث العقدي.

كان هناك بعض القضايا العقدية التي بحثها علماء المسلمين، وكثر الجدل حولها، خاصة في بيئة المتكلمين من المعتزلة[(٥)]،

---

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

(٣) يوسف: ٢.

(٤) الزخرف: ٣.

(٥) المعتزلة: فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أوائل القرن الثاني، واعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية، وتعرف بأصولها الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذه الأصول دلالتها الخاصة عند المعتزلة، ومن أبرز آرائهم: نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، وتخليد مرتكب الكبيرة في النار، ونفي رؤية الله في الآخرة، وأن الإنسان يخلق فعل نفسه، ويطلق عليهم من الأسماء والأوصاف: القدرية والوعيدية والعدلية وأهل العدل والتوحيد وغيرها. انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢٣٥، والملل والنحل ١/٤٣، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٦٩-٧٩.

والأشاعرة[1]، وكان للبحث فيها أثر كبير في نشأة البلاغة العربية، ومن أبرز هذه القضايا مسألتان: كلام الله تعالى، والإعجاز القرآني، وهما مسألتان مترابطتان، فالبحث في الإعجاز القرآني عند المتكلمين كان مبنيًا على البحث في مسألة كلام الله تعالى وخلق القرآن.

أما مسألة كلام الله تعالى فإن المعتزلة قرروا أن الله لا تقوم به صفة من الصفات، وما وصف به من الكلام فإنما هو فعل من أفعاله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب، وإذا أحدث الكلام صح أن يكون متكلمًا، وهذا الكلام هو لفظ مكون من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة المسموعة، وبناء على هذا القول في كلام الله تعالى قالوا بخلق القرآن[2]، ثم لما نظروا في إعجاز القرآن (آمنوا بأن أسرار إعجاز القرآن كامنة في هذا النظم المركب من الحروف والأصوات، لهذا ركزوا البحث على ألفاظ القرآن ونظمه وتأليفه، محاولين إبراز مزايا بلاغته وفصاحته وحسن بيانه من هذه الناحية)[3].

---

(١) الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية، تنسب إلى أبي الحسن الأشعري في مرحلته الثانية التي خرج فيها على المعتزلة، ودعا فيها إلى التمسك بالكتاب والسنة على طريقة ابن كلاب، ومن أبرز آرائهم التي يخالفون فيها أهل السنة والجماعة: تعريف الإيمان بالتصديق والمعرفة، والقول بالكلام النفسي، وينفون الصفات الاختيارية التي تتعلق بمشيئة الله واختياره، ولا يثبتون من الصفات إلا سبعًا، وهي: العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر، وهي عندهم صفات أزلية قديمة قائمة بذات الرب سبحانه، ولا تتعلق بمشيئته، وينفون ما عداها أو يتأولونه. انظر: الملل والنحل١/٩٤، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب١/٨٧-٩٧.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة/٥٢٩، والمغني٧/٨٤، والمحيط بالتكليف/٣٠٦، والمختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد١/١٩٣، والمعتزلة/١١٦.

(٣) المنحى الاعتزالي في البيان/٢٥١.

وأما الأشاعرة فقرروا أن كلام الله معنى أزلي قديم قائم بذاته سبحانه وتعالى دون الحروف والألفاظ، ويسمونه "الكلام النفسي"، أما الحروف والألفاظ فليست هي بكلام الله عز وجل؛ وإنما هي عبارة عن الكلام النفسي، عبر بها جبريل عليه السلام أو النبي محمد ﷺ، ولذلك فإنهم يفرقون في مسألة "خلق القرآن" بين المعنى واللفظ؛ فالمعنى – وهو الكلام النفسي- غير مخلوق، وأما اللفظ – وهو المتلو المقروء – فمخلوق، ولا يطلقون القول بخلق القرآن لئلا يتوهم أن المعنى مخلوق[1]، ومن هنا جاء اهتمام الأشاعرة واحتفالهم بالمعنى، في مقابل احتفال المعتزلة بجانب اللفظ، وبهذا يظهر منشأ الاختلاف في قضية اللفظ والمعنى، وهي قضية بلاغية نقدية، دار حولها جدل كبير، يقول الدكتور منير سلطان: (دار الجدل بين الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والأشاعرة، وتطرق الجدل بهم إلى نظرية إعجاز القرآن، وكان جدلهم يدور حول إعجاز المتلو لا إعجاز القائم بالذات الإلهية، ثم راح المعتزلة ينظرون إلى القرآن نصًا دينيًا مخلوقًا، فظهر بينهم رأي الصرفة[2]، وظهرت قضية تفضيل اللفظ على المعنى، ولكن الأشاعرة قد رفضوا رأي الصرفة وبهرجوه، وجنحوا –على يد الجرجاني- إلى تفضيل المعنى، ويقصد به ذلك المعنى القائم بالنفس)[3].

---

(١) انظر: الإنصاف/١١٥، وأصول الدين/١٠٦، والإرشاد/١٠٥، والتسعينية٢/٤٣٢، ومختصر الصواعق المرسلة/٤٧٥ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٢٥٥، وشعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة/١٩٧، ومنهج الأشاعرة في العقيدة/٤١.

(٢) يرى النظام المعتزلي ومن تبعه أن إعجاز القرآن من جهة صرف الله للعرب أن يأتوا بمثل القرآن مع قدرتهم على ذلك، وهذا هو رأي الصرفة. انظر: الملل والنحل١/٥٧، والطراز/٥٨٠.

(٣) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة/٢٢٥، وانظر: تأثير الفكر الديني/٧٧، والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة/٣٧٣، والمنحى الاعتزالي في البيان/٢٥٠.

وأما البحث في قضية الإعجاز القرآني وإن كان على صلة بالمسألة السابقة فقد كان أكثر دفعًا وإثارة للبحث البلاغي، والبحث في قضية الإعجاز بحث عقدي، إذ هي تتصل بمسائل مهمة من مسائل العقيدة،كمسألة كلام الله تعالى، ومسألة النبوة لأن القرآن معجزة النبي ﷺ وبرهان صدقه، كما كان الدافع للبحث فيها والجدل حولها ما أثاره الملحدون والطاعنون في كتاب الله تعالى من شبهات تشكيكًا فيه وإنكارًا لإعجازه، ولذا عني بهذه القضية علماء المسلمين، خاصة المتكلمين منهم، ردًا على الطاعنين، ودفاعًا عن كتاب رب العالمين، وإثباتًا لإعجاز معجزة سيد المرسلين، إلا أنه دار جدل كبير بينهم في تحديد وجوه الإعجاز.

وأيًا ما كان عليه الخلاف، فإن البحث في وجوه الإعجاز قاد العلماء إلى جانب بارز من وجوه الإعجاز لا يمكن إغفاله، ذلكم هو النظم البديع والأسلوب البلاغي الرائع الذي جاء عليه القرآن، ولقد عني علماء الإعجاز بهذا الجانب أكثر من غيره، واهتموا به، ومن هنا بدأت رحلة البحث في البلاغة العربية، فدون العلماء في مؤلفات الإعجاز ملحوظاتهم وآراءهم وأفكارهم البلاغية، حتى أصبح معظم الكتب المؤلفة في الإعجاز القرآني مصادر بلاغية، كرسالة الخطابي(١) في إعجاز القرآن، والنكت في إعجاز القرآن للرماني(٢)، وإعجاز القرآن للباقلاني(٣)، والبرهان الكاشف عن إعجاز

---

(١) أبو سليمان حَمْد -وقيل: أحمد- بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، محدث، فقيه، لغوي، أديب، ولد سنة (٣١٩هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٣٨٨هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٢/٢٧٣، ومعجم المؤلفين١/٢٣٨.

(٢) أبو الحسن علي بن عيسى بن علي الرماني، من أئمة الكلام المعتزلة، مفسر، فقيه، لغوي، نحوي، ولد سنة (٢٩٦هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٣٨٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٦/٥٣٣، والأعلام٤/٣١٧، ومعجم المؤلفين٢/٤٨٣.

(٣) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، من أئمة الكلام الأشاعرة، ولد سنة (٣٣٨هـ) وتوفي سنة (٤٠٣هـ). انظر: الأعلام٦/١٧٦، ومعجم المؤلفين٣/٣٧٣.

القرآن للزملكاني[1]،وغيرها من الكتب، ثم صار البلاغيون يؤلفون مؤلفاتهم البلاغية لتكون وسيلة لفهم الإعجاز القرآني، كما تدل عليه عناوين هذه المؤلفات: دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني[2]، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للفخر الرازي، والطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز للعلوي، وغيرها من المؤلفات.

وبعد، فإن البحث في الإعجاز القرآني دفاعًا عن كلام الله عز وجل ومعجزة النبي ﷺ كان دافعًا عقديًا وباعثًا قويًا لدراسة البلاغة العربية، كما كان فيما بعد غاية للتأليف البلاغي[3].

ثانيًا: أثر العقيدة في دراسة بعض الأساليب البلاغية.

لئن كان البحث العقدي والجدل فيه باعثًا للبحث البلاغي بصورة عامة، فإنه كان أيضًا باعثًا للكشف عن بعض الأساليب البلاغية والتعمق في دراستها، ويتضح ذلك في المجاز بصورة جلية، فقد (كان الاشتغال بالمناظرات والجدل، والبحث في أمور العقيدة بحثًا كلاميًا، وتأويل نصوص القرآن والحديث تأويلاً عقليًا، كان ذلك كله باعثًا على دراسة ظاهرة المجاز والتوسع

---

(١) ستأتي ترجمته وأمثاله من المؤلفين البلاغيين في القرنين السابع والثامن ضمن تراجم البلاغيين في هذا التمهيد.

(٢) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، متكلم أشعري، من أئمة البلاغة والنحو، توفي سنة (٤٧١هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٤/٤٨، ومعجم المؤلفين٢/٢٠١.

(٣) انظر: البيان العربي/٢٥، والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة/٢٩٧، وإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة/٢٣٤، والبلاغة العربية/١٣، وتأثير الفكر الديني في البلاغة العربية/٢٤٣، والمباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني/٦ و٢٥، والمنحى الاعتزالي في البيان/٢٤٧.

اللغوي) كما قال الدكتور أحمد أبو زيد[1]، وقد سبق المتكلمون وخاصة المعتزلة إلى التعمق في دراسة المجاز، والكشف عن مسالكه وألوانه، وأشار ابن تيمية إلى هذا حينما قال عن المجاز: (وإنما هو اصطلاح حادث، والغالب أنه من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين)[2]، ومما يدل على أثر المعتقد في دراسة المجاز قول عبد القاهر الجرجاني بعد ذكره للاستعارة التخييلية: (واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتك ... مما يدعو إلى مثل هذا التعمق، فإنه نفسه قد يصير سببًا إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز، كما يتناول مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في نحو قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[3] ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[4]، فلما لم يجدوا للفظة "العين" ما يتناوله على حد تناول "النور" مثلاً للهدى والبيان ارتبكوا في الشك وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد،

---

(١) المنحى الاعتزالي في البيان/١٦٩، وانظر: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة/٣٤٧، وتأثير الفكر الديني في البلاغة العربية/٢٤٣، وإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة/٢٣٧.

(٢) الإيمان لابن تيمية/٨٤، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/٨٨، وينبغي التنبه إلى أن المجاز أسلوب عربي موجود في كلام العرب، وإنما الحادث عند المعتزلة وغيرهم هو المصطلح والتوسع في دراسته وبيان أنواعه وأقسامه، كما ينبغي التنبه أيضًا إلى أن أهل السنة لهم مشاركة في دراسة المجاز كما هو عند ابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن" الذي ألفه ردًا على الطاعنين في القرآن بالمجاز وغيره، إلا أن المتكلمين كانوا أوسع في دراسته وتطبيقه.

(٣) طه: ٣٩.

(٤) هود: ٣٧.

وارتكاب ما يقدح في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان)[1]، وقول يحيى العلوي بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات ممثلاً بها على التخييل: (إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح، فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى... فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها)، ثم ذكر أن للعلماء في تأويلها مجريين:

المجرى الأول: وهو طريقة علماء الكلام من الزيدية[2] والمعتزلة وغيرهم، وسماهم المنزهة، حيث يتأولونها على سبيل المجاز المرسل، فيقولون: المراد باليد النعمة، والمراد بالعين العلم، إلى غير ذلك. وهذه -عند العلوي- تأويلات ركيكة بعيدة يأنف منها كل محصل، ويزدريها نظر أهل البلاغة.

---

(١) أسرار البلاغة/٥٠.

(٢) الزيدية: نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، من فرق الشيعة إلا أنهم أقرب إلى أهل السنة والجماعة من غلاة الشيعة كالإمامية وغيرها، ومن مذهبهم: تفضيل علي ﷺ على سائر الصحابة ﷺ، ويجيزون مع ذلك إمامة المفضول مع وجود الفاضل، ولذا فهم يقرون بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولا يجيزون ثبوت الإمامة لغير أولاد فاطمة رضي الله عنها سواء من نسل الحسن أو الحسين ابني علي ﷺ، إلا أن من فرقهم من لا يرى إمامة المفضول ولا يقرون بخلافة الشيخين، وقد تأثروا بالمعتزلة كما قال الشهرستاني في الملل والنحل١/١٦٢: (أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت). انظر: مقالات الإسلاميين١/١٣٦، والملل والنحل١/١٥٤، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب١/٨١.

والمجرى الثاني: وهو ما عول عليه علماء البلاغة والمحققون من أهل البيان، وهي أنها جارية على الاستعارة التخييلية، فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل؛ لكن معناها غير محقق، وإنما هو أمر خيالي، فالعين دالة على الجارحة؛ لكن تحقق العين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جار على جهة التخييل، كمن يظن شبحًا من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سوادًا أنه حيوان فإذا هو شجر،إلى غير ذلك من الخيالات، ثم قال: (فما هذا حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد وأجرى وأدخل في البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل، ولا يشهد بصحتها نقل)[1].

ومن توسع المتكلمين في دراسة المجاز واحتفالهم به أن جعل ابن جني[2] أكثر اللغة مجازًا، كما قال: (اعلم أن أكثر الكلام -مع تأمله- مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال)[3]، وقال الشريف المرتضى[4]: (وليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها، فإن تجوزها واستعاراتها أكثر)[5]، كما عد الجاحظ[6] التوسع والمجاز مفخرة العرب فقال: (وهذا الباب هو مفخر العرب

---

(١) الطراز/١ ٤٠١.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، معتزلي، من أئمة العربية، توفي سنة (٣٩٢هـ). انظر: الأعلام٤/٢٠٤، ومعجم المؤلفين٢/٣٥٨.

(٣) الخصائص٢/٤٤٧.

(٤) أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى، المعروف بالشريف المرتضى، إمام في الرفض والاعتزال، ومن علماء اللغة والأدب، ولد سنة (٣٥٥هـ) وتوفي سنة (٤٣٦هـ). انظر: الأعلام٤/٢٧٨، ومعجم المؤلفين٢/٤٣٥.

(٥) أمالي المرتضى "غرر الفوائد"١/٣٦٧.

(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، المعروف بالجاحظ، إمام في الاعتزال، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية المعتزلية، ومن أئمة اللغة والأدب، ولد سنة (١٦٣هـ) وتوفي سنة (٢٥٥هـ). انظر: الأعلام٥/٧٤، ومعجم المؤلفين٢/٥٨٢.

في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت)[1]، وقال المرتضى بعد توجيهه الإرادة[2] بالمجاز والاتساع: (وكلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فإن الكلام متى خلا من الاستعارة، وجرى كله على الحقيقة كان بعيدًا من الفصاحة، بريًّا من البلاغة، وكلام الله تعالى أفصح الكلام)[3].

ثالثًا: الإفادة من الأساليب البلاغية في تصحيح الأصول العقدية، والرد على المخالفين.

سواء كانت الإفادة منها ابتداءً استدلالاً لصحة المذهب، أو تخلصًا من الشبهات والإيرادات عليه، حيث كان منها ورود بعض النصوص من القرآن والسنة تخالف ما ذهبوا إليه من آراء ومعتقدات، فاستعانوا ببعض الأساليب كالمجاز لتأويل هذه الظواهر وتطويعها لمذاهبهم، كما قال المرتضى: (إن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال، كقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾[5]، ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام؛ من تأول هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قرب التأويل أو بعد)[6]، وقال

---

(١) الحيوان٥/٤٢٦، وانظر: ١/٧٠.

(٢) في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء:١٦].

(٣) أمالي المرتضى "غرر الفوائد"١/٤.

(٤) الفجر: ٢٢.

(٥) البقرة: ٢١٠.

(٦) أمالي المرتضى "غرر الفوائد"٢/٣٩٩.

القاضي عبد الجبار[١] بعد أن قرر أن القرآن لا تعلم صحة دلالته على المعتقد إلا بعد العلم به: (وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة؛ فلا بد أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضًا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة)[٢]، ومثله قول العلوي السابق[٣]، وذكر ابن عميرة أن من معاني البلاغة: (تحقيق العقائد الإلهية)[٤]، وقال الشريف الجرجاني[٥] بعد أن ناقش مسألة من مسائل الصفات: (ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية، وبعضها على المجاز)[٦].

ولا أدل على هذه الإفادة من صنيع ابن جني، حيث أفرد بابًا في كتابه "الخصائص"، وعنونه بقوله: (باب فيما يؤمنه علم العربية من المعتقدات الدينية)، وقال في فضله: (اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية، وذلك أن أكثر من ضل

---

(١) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، من أئمة المعتزلة، ولد سنة (٣٥٩هـ) وتوفي سنة (٤١٥هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٣/٢٧٣، ومعجم المؤلفين٢/٤٦.

(٢) المغني١٦/٣٩٥.

(٣) انظر: ص١٦.

(٤) التنبيهات/١١٣.

(٥) الشريف الجرجاني هو: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، الحنفي، يعرف بالسيد السند أو السيد الشريف، فيلسوف متكلم ماتريدي صوفي، نسب إلى القول بوحدة الوجود، عالم بالعربية وله مشاركة في علوم أخرى، ولد سنة (٧٤٠هـ)، وتوفي سنة (٨١٦هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٥/٧، ومعجم المؤلفين٢/٥١٥، والماتريدية١/٢٩٧.

(٦) شرح المواقف٨/١١٤.

من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة)، ثم قال: (وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة... فلما كانت كذلك، وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها؛ جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطِب لهم على حسب عرفهم وعادتهم في استعمالها)[1]، ثم ذكر جملة من الآيات والأحاديث المشتملة على الصفات، وأعمل فيها المجاز، وقال الزمخشري[2] في الاستعارة التخييلية: (ولا ترى بابًا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء)[3]، وتبعه على ذلك جمع من البلاغيين، وقال الرازي بعد تعريفه للإيهام وهو التورية: (وأكثر المتشابهات من هذا الجنس)، ووافقه السكاكي والقزويني والصفدي والسبكي والبابرتي[4]، وقال الرعيني: (وعلى هذا يحمل كل ما ظاهره التشبيه من آية أو حديث)[5]، ولفضل التورية وبيان خطرها نقل زين الدين الرازي والرعيني قول الزمخشري السابق في التخييل[6].

ولقد كان تفسير القرآن الكريم ميدانًا فسيحًا لإعمال الأساليب البلاغية وتطبيقها على آي القرآن تطويعًا لخدمة المعتقد، قال ابن قتيبة[7] عن المعتزلة:

---

(١) الخصائص٣/٢٤٥ و٢٤٧.

(٢) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، من علماء المعتزلة، ومن علماء التفسير واللغة، ولد سنة (٤٦٧هـ) وتوفي سنة (٥٣٨هـ). انظر: الأعلام٧/١٧٨، ومعجم المؤلفين٣/٨٢٢.

(٣) الكشاف٤/١٣٨-١٣٩.

(٤) نهاية الإيجاز/٢٩١، والمفتاح/٤٢٧، والإيضاح/٥٠١، وفض الختام/١٦٢، وعروس الأفراح/٣٢٦، وشرح التلخيص/٦٢٩.

(٥) طراز الحلة/٤٥٣.

(٦) روضة الفصاحة/١١٨، وطراز الحلة/٤٥٣.

(٧) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، إمام في العربية، على مذهب أهل السنة والجماعة، ولد سنة (٢١٣هـ) وتوفي سنة (٢٧٦هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء١٣/٢٩٦، والأعلام٤/١٣٧، ومعجم المؤلفين٢/٢٩٧.

(وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلى مذهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم... وأعجب من هذا التفسير تفسير الروافض للقرآن، وما يدعونه من علم الباطن)[1]، وقال ابن تيمية في سياق حديثه عن التفسير والمفسرين: (الذين أخطؤوا في الدليل والمدلول -مثل طوائف من أهل البدع- اعتقدوا مذهبًا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط، الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن؛ فتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء فرق الخوارج[2] والروافض[3]

---

(١) تأويل مختلف الحديث/٤٦ و٤٨.

(٢) الخوارج: من أوائل الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام، إلا أنها انقسمت إلى عدة فرق، ومن أبرز آرائهم: تكفير مرتكب الكبيرة، وتخليده في النار، ووجوب الخروج على الإمام الفاجر، ولا يشترطون الإمامة في قريش، ولم يعد لفرق الخوارج وجود في العصر الحاضر سوى فرقة الإباضية في عمان وبلاد المغرب العربي وغيرها، كما أنه لا يزال الفكر الغالي التكفيري موجودًا. انظر: مقالات الإسلاميين١/١٦٧، والملل والنحل١/١١٤، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/١٠٥٦.

(٣) يطلق الرافضة على الشيعة الإمامية الاثني عشرية الذين يرون أحقية أهل البيت بالإمامة على باقي الصحابة وفيهم الشيخان ، ويرون عصمة الأئمة، وتسمى: الجعفرية، نسبة لجعفر الصادق إمامهم السادس كما يزعمون، وإذا أطلق اسم الشيعة في العصور المتأخرة انصرف إليهم دون غيرهم من فرق التشيع كالباطنية والزيدية، وهي تسلك مسلك المعتزلة في عقائدها، مع تفردها بعقائد وآراء في الإمامة والصحابة والقول بالرجعة والغيبة والتقية وغيرها، ولها مصادرها الخاصة في تلقي الدين والعقائد، ولها في العصر الحاضر دولة في إيران، وأتباع وأنصار في العراق ولبنان وباكستان والهند وغيرها. انظر: مقالات الإسلاميين١/٨٨، والملل والنحل١/١٦٩، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب١/٥٥-٦٠، و٢/١٠٦٩.

والجهمية[1] والمعتزلة والقدرية[2] والمرجئة[3] وغيرهم، وهذا كالمعتزلة مثلاً فإنهم من أعظم الناس كلامًا وجدالاً، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم، مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم[4] شيخ إبراهيم بن إسماعيل بن علية[5] الذي كان يناظر الشافعي[6]، ومثل كتاب أبي علي الجبائي[7]، والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، ولعلي بن عيسى الرماني، والكشاف لأبي القاسم الزمخشري)[8].

---

(١) الجهمية: إحدى الفرق الكلامية التي تنتسب إلى الإسلام، وعدها جملة من العلماء من الفرق الخارجة عن الثنتين والسبعين فرقة، وهي منسوبة إلى الجهم بن صفوان، ومن أبرز آرائها: إنكار أسماء الله وصفاته، والقول بالإرجاء الغالي فالإيمان هو مجرد المعرفة بالله، والكفر بالله هو الجهل به، ويرون خلق القرآن، والجبر، وفناء الجنة والنار، ونفي عذاب القبر والصراط والميزان، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وغيرها. انظر: مقالات الإسلاميين١/٣٣٨، والملل والنحل١/٨٦، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/١٠٥٠.

(٢) القدرية: إحدى الفرق الكلامية المنتسبة إلى الإسلام، أنكروا القدر، وقالوا بإسناد أفعال العباد إلى قدرتهم، دون قدرة الله ومشيئته وقضائه، كما أنكروا علم الله تعالى السابق، ويقولون: إن الأمر أنف، أي: مستأنف مبتدأ بقدرة الإنسان نفسه، وقد تبنت المعتزلة رأي القدرية دون إنكار العلم، ولذا يطلق عليهم القدرية، وكما يطلق القدرية على نفاة القدر يطلق أيضًا على مثبتة القدر الجبرية، إلا أنه شاع استعماله في النفاة. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/١١٢٥، والقضاء والقدر/١٦٢.

(٣) المرجئة: هم القائلون بالإرجاء، وهو إخراج العمل عن مسمى الإيمان، وهم فرق مختلفة، فيهم الغالي المكفّر، وفيهم المبتدع في الاعتقاد، والمبتدع في الأقوال والأفعال. انظر: مقالات الإسلاميين١/٢١٣، والملل والنحل١/١٣٩، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/١١٥٣، وانظر: ظاهرة الإرجاء٢/٣٦٩ و٤٠١.

(٤) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان، المعروف بالأصم، من مفسري المعتزلة وفقهائهم، توفي نحو سنة (٢٢٥هـ). انظر: الأعلام٣/٣٢٣.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم الأسدي، متكلم جهمي، جرت له مع الشافعي مناظرات، توفي سنة (٢١٨هـ). انظر: الأعلام١/٣٢، ومعجم المؤلفين١/١٥.

(٦) الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي، أحد الأئمة الأربعة المتبوعين عند أهل السنة والجماعة، وإليه تنتسب الشافعية في الفقه، ولد سنة (١٥٠هـ) وتوفي سنة (٢٠٤هـ). انظر: الأعلام٦/٢٦، ومعجم المؤلفين٣/١١٦.

(٧) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، من أئمة المعتزلة، وإليه تنسب فرقة الجبائية من المعتزلة، ولد سنة (٢٣٥هـ) وتوفي سنة (٣٠٣هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٦/٢٥٦، ومعجم المؤلفين٣/٤٧٢.

(٨) مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى١٣/٣٥٦.

ولعل أوضح من يمثل ذلك الزمخشري المعتزلي في تفسيره "الكشاف"، حتى قال عنه البلقيني[1]: (استخرجت من الكشاف اعتزالاً بالمناقيش...)[2]، وقال ابن تيمية: (ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحًا، ويدس البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله، وقد رأيت من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك)[3]، وقال ابن خلدون[4] متحدثًا عن البلاغة: (وأكثر تفاسير المتقدمين غفل عنه حتى ظهر جار الله الزمخشري، ووضع كتابه في التفسير، وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن، بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة)[5]. وانظر أيضًا إلى تفاسير الماتريدية[6] كـ"تأويلات أهل السنة" لأبي منصور

---

(١) سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير البُلقيني، محدث حافظ، ومن فقهاء الشافعية المجتهدين، ولد سنة (٧٢٤هـ) وتوفي سنة (٨٠٥هـ). انظر: الأعلام٥/٤٦، ومعجم المؤلفين٢/٥٥٨.

(٢) عن الإتقان٤/٢١٣.

(٣) مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى١٣/٣٥٨.

(٤) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي، المعروف بابن خلدون، رحالة مؤرخ، وولي القضاء للمالكية بالقاهرة، ولد سنة (٧٣٢هـ) وتوفي سنة (٨٠٨هـ). انظر: الأعلام٣/٣٣٠، ومعجم المؤلفين٢/١١٩.

(٥) مقدمة ابن خلدون٢/٢٥٦، وانظر: ٢/١٢٣، والمسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف١/٤٦، والتفسير والمفسرون١/٤٠٩.

(٦) الماتريدية: فرقة كلامية من الفرق الإسلامية، تنتسب إلى أبي منصور الماتريدي، نشأت بسمرقند في القرن الرابع الهجري، وهي قريبة في آرائها من فرقة الأشاعرة مع شيء من الاختلاف، ولها انتشار في بلاد الهند وما جاورها، وفي تركيا وبلاد ما وراء النهر، ويتوافق انتشارهم مع انتشار مذهب الحنفية لانتساب أعلام الماتريدية إليه. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب١/٩٩-١٠٩، والماتريدية١/٢٥٩....

الماتريدي(1)، و"مدارك التنزيل" للنسفي(2)، وإلى تفاسير الأشاعرة كـ"مفاتيح الغيب" للرازي(3)، و"أنوار التنزيل" للبيضاوي(4)، و"إرشاد العقل السليم" لأبي السعود(5)، وغيرها من تفاسير المبتدعة، لتدرك كيف يطوع هؤلاء الأساليب البلاغية لخدمة مذاهبهم العقدية(6).

كما أن المؤلفات البلاغية لم تسلم من هذا المنهاج، حيث استشهد كثير من البلاغيين على بعض الأساليب البلاغية ببعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، ووجهوها توجيهًا يخدم المذهب العقدي، كما هو مبين في هذا البحث بإذن الله تعالى.

---

(1) أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، من أئمة الكلام، وإليه تنسب فرقة الماتريدية، توفي سنة (٣٣٣هـ). انظر: الأعلام٧/١٩، ومعجم المؤلفين٣/٦٩٢.

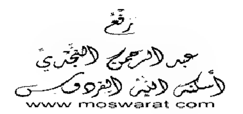
(2) حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، من فقهاء الحنفية، توفي سنة (٧١٠هـ). انظر: الأعلام٤/٦٧، ومعجم المؤلفين٢/٢٢٨.

(3) نقل الشيخ د.بكر أبو زيد في معجم المناهي اللفظية/٥٢٥ عن أبي علي السكوني قوله: (يوهم تسمية كتابه: "مفاتيح الغيب" المشاركة فيما عند الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] فلتجتنب هذه التسميات وما شاكلها من الموهمات).

(4) القاضي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، متكلم أشعري، ومفسر وأصولي من فقهاء الشافعية، توفي سنة (٦٨٥هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٤/١١٠، ومعجم المؤلفين٢/٢٦٦.

(5) أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، من فقهاء الحنفية وقضاتهم في بلاد الترك، ولد سنة (٨٩٨هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٩٨٢هـ). انظر: الأعلام٧/٥٩، ومعجم المؤلفين٣/٦٩٣.

(6) انظر: التفسير والمفسرون١/٣٥٥ و٣٦٠، والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة/٢٢٧، ومفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن/٨٩، والتفسير اللغوي للقرآن الكريم/٥١٧.



المبحث الثالث: مجمل الأصول العقدية لأهل السنة والجماعة

● مصادر العقيدة عند أهل السنة والجماعة، ومنهاجهم في التعامل معها.

إن أول ما يميز أهل السنة والجماعة عن غيرهم هو منهاج التلقي لعلومهم، ومصدر الحق الذي ينهلون منه عقائدهم وتصوراتهم، وعباداتهم ومعاملاتهم، وسلوكهم وأخلاقهم، والذي عليه أهل السنة والجماعة أن مصادر العقيدة هي: **كتاب الله عز وجل، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع السلف الصالح رحمهم الله**[1]، ويستدلون على ذلك بمثل قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[2]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا ﴾[4]، وقول النبي ﷺ: «تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما؛ كتاب الله وسنة رسوله»[5]، وقوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين،**

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى٣/١٥٧، و٣/١٦١و٣٤٧ و٣٧٥، ومعالم الانطلاقة الكبرى/٧١.

(٢) الحجرات:١.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) الأحزاب: ٣٦.

(٥) رواه مالك بلاغًا (ك٤٦ ح٣)، وقال الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح١/٦٦: (لكن له شاهدًا من حديث ابن عباس-رضي الله عنهما- بسند حسن، أخرجه الحاكم، وروي من حديث أبي هريرة)، وصححه في صحيح الجامع (ح٢٩٣٧).

تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[1].

ولهم منهاج متميز في تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة ومصادر العقيدة، هو الذي جعلهم يتميزون عن سائر الفرق وأهل الأهواء بسلامة طريقتهم وصحة مسلكهم، ويتمثل هذا المنهاج فيما يلي:

١- يؤمنون بجميع نصوص الكتاب والسنة، كما قال الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾[3]، والآية خطاب لليهود إلا أن المسلمين مطالبون بمخالفة طريقتهم وتجنب مسالكهم، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقال سبحانه: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ

---

(١) رواه أحمد (٤/١٢٦) وأبو داود (ح ٤٦٠٧) والترمذي (ح٢٦٧٦) وابن ماجه (ح٤٢)، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)، وقال الألباني: (وسنده صحيح...وصححه جماعة منهم الضياء المقدسي)، وصححه أيضًا البزار، وابن عبد البر، والحاكم. انظر: إرواء الغليل/ ح ٢٤٥٥.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) البقرة: ٨٥.

حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[1]، وعن النبي ﷺ قال: «**لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته، يأتيه الأمر مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه**»[2]، وفي رواية أخرى: «**وإن ما حرم رسول الله كما حرمه الله**»[3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه، وكذلك ما ثبت باتفاق الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب[4] يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة متفقًا عليه بين سلف الأمة)[5].

٢- يرون أن خبر الآحاد حجة في العقائد كما هو حجة في الأحكام، ولا يفرقون بينهما في الاحتجاج به، يقول ابن عبد البر[6]: (وكلهم يروي

---

(١) النساء: ٦٥.

(٢) رواه أبو داود (ح٤٦٠٥) والترمذي (ح٢٦٦٣) وابن ماجه (ح١٣) عن أبي رافع ﷺ، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (ح٣٨٤٩)، وصحيح الترمذي (ح٢١٤٥)، وصحيح ابن ماجه (ح١٣)، وتخريج مشكاة المصابيح (ح١٦٢).

(٣) عند الترمذي (ح٢٦٦٤) وابن ماجه (ح١٢) عن المقدام بن معد يكرب ﷺ، وقال الترمذي: (حسن غريب من هذا الوجه)، وصححها الألباني في صحيح سنن الترمذي (ح٢١٤٦)، وصحيح ابن ماجه (ح١٢)، وتخريج مشكاة المصابيح (ح١٦٣).

(٤) يعني مسائل الاعتقاد.

(٥) مجموع الفتاوى٣/٤١ ، وانظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد١/٢٢٣ وما بعدها.

(٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، الإمام العلامة المجتهد، حافظ المغرب، من أئمة المحدثين من أهل السنة، ولد سنة (٣٦٨هـ) وتوفي سنة (٤٦٣هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء١٨/١٥٣، والأعلام٨/٢٤٠، ومعجم المؤلفين٤/١٧٠.

خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا وحكمًا ودينًا في معتقده. على ذلك جماعة أهل السنة، ولهم في الأحكام ما ذكرنا)[1].

٣- يرون أن النصوص النقلية تستقل بإثبات العقائد، كما قال الله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[2]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية عند هذه الآية: (وهو الرد إلى كتاب الله أو إلى سنة الرسول بعد موته...، فأي شيء تنازعوا فيه ردوه إلى الله والرسول، ولو لم يكن بيان الله والرسول فاصلاً للنزاع لم يؤمروا بالرد إليه)[3]. وقال الرسول ﷺ: «**وأيم الله، لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء**»[4].

٤- يفسرون القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن لم يكن في القرآن فبالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[5].

---

(١) التمهيد ١/٨، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية/٥٠١، ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة/٥٦٣، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ١/١٢٧.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/١٧٤، وانظر: ١٩/١٥٩-١٦٠ و١٧٦، وشرح العقيدة الطحاوية/٢١٨.

(٤) رواه ابن ماجه عن أبي الدرداء ﷺ (ح٥) وحسنه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (ح٥) ، ورواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة/٢٦، وقال الألباني في تخريجه: (حديث صحيح).

(٥) النحل: ٤٤.

وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعوا في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا عن الصحابة؛ فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين[1].

٥- يرون أن الصحابة أعلم الناس بعد رسول الله ﷺ بالعقيدة،لذلك فأقوالهم وتفاسيرهم للنصوص حجة؛ لأنهم ﷺ قد اكتمل فيهم الفهم والمعرفة لأصول الدين التي دل عليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولهذا قال الرسول ﷺ في بيان الفرقة الناجية: «**ما أنا عليه وأصحابي**»، وقال: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**»، ولم يقل النبي ﷺ: ما أنا عليه فقط، أو عليكم بسنتي فقط[2].

٦- لم يكونوا يتلقون النصوص الشرعية ومعهم مقررات وأصول عقلية يحاكمون النصوص إليها، بخلاف المبتدعة الذين وضعوا أصولاً عقلية، ثم نظروا في النصوص الشرعية، فما وافق تلك الأصول أخذوا به، وما خالفها أوّلوه أو ردوه بأية حجة[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى١٣/٣٦٣، و٧/٢٨٦، وتفسير القرآن العظيم١/٧، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد١/٧٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى٧/١١٨، و١٧/٣٥٣، والتفسير الكبير٢/٢٢٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة١/٦٤، والثوابت والمتغيرات/ ٤٨.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى١٣/٣٥٥، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة١/٦٩.

٧- لا يرون تعارضًا بين النقل الصحيح والعقل الصريح، كما قال ابن القيم[1]: (السمع حجة الله على خلقه، وكذلك العقل، فهو سبحانه أقام عليهم حجته بما ركب فيهم من العقل وبما أنزل إليهم من السمع. والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع، فحجج الله وبيناته لا تتناقض ولا تتعارض، ولكن تتوافق وتتعاضد، وأنت لا تجد سمعًا صحيحًا عارضه معقول مقبول عند كافة العقلاء أو أكثرهم، ولا تجده ما دام الحق حقًا والباطل باطلاً)[2].

٨- يوجبون تقديم الشرع على العقل عند توهم التعارض، وإلا فإن النقل الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح كما سبق، وفي بيان أسباب توهم التعارض قال ابن تيمية: (ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة؛ بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها؛ بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات

---

(١) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية أو ابن القيم، الإمام العلامة المجتهد، من أئمة أهل السنة والجماعة، ومن أبرز تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، وأكثرهم ملازمة له وتأثرًا به، ولد سنة (٦٩١هـ) وتوفي سنة (٧٥١هـ). انظر: شذرات الذهب٦/١٦٨، والأعلام٦/٥٦، ومعجم المؤلفين٣/١٦٤.

(٢) الصواعق المرسلة٣/١١٨٧، وانظر: درء تعارض العقل والنقل١/١٥٥.

والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط؛ بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول؛ بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته)[1].

٩- الأصل في نصوص الكتاب والسنة أنهم يجرونها على ظاهرها، دون تعرض لها بتحريف أو تعطيل ونحوهما، ويعتقدون أن ظاهرها يطابق مراد المتكلم بها، ولا سيما ما يتعلق منها بأصول الدين والإيمان؛ إذ لا مجال للرأي فيها، كما قال الله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[3]، وقال عز وجل: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[4]، وهذا يدل على وجوب فهمه على ما يقتضيه ظاهره باللسان العربي إلا أن يمنع منه دليل شرعي، وقد ذم الله تعالى اليهود على تحريفهم، وبين أنهم بتحريفهم من أبعد الناس عن الإيمان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤٧، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/٥٤.

(٢) الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

(٣) يوسف: ٢.

(٤) الزخرف: ٣.

فقال: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

١٠- يتلقون العقيدة عن أئمة أهل السنة والجماعة شفاهًا أو قراءةً، كما تلقاها الأئمة عن أئمتهم إلى سلف الأمة من التابعين والصحابة ﷺ عن رسول الله ﷺ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولهذا تجد المعتزلة، والمرجئة، والرافضة، وغيرهم من أهل البدع، يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما تأولوه من اللغة، ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فلا يعتمدون لا على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم، وهذه طريقة الملاحدة أيضا، إنما يأخذون ما في كتب الفلسفة وكتب الأدب واللغة، وأما كتب القرآن والحديث والآثار فلا يلتفتون إليها، هؤلاء يعرضون عن نصوص الأنبياء إذ هي عندهم لا تفيد العلم، وأولئك يتأولون القرآن برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي ﷺ وأصحابه، وقد ذكرنا كلام أحمد[2] وغيره في إنكار هذا وجعله طريقة أهل البدع)[3].

---

(١) البقرة: ٧٥.

(٢) الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام لأهل السنة والجماعة، وأحد الأئمة الأربعة المتبوعين، وإليه ينتسب الحنابلة في الفقه، ابتلي في فتنة خلق القرآن، وثبت حتى نصر الله أهل السنة على يديه، ولد سنة (١٦٤هـ) وتوفي سنة (٢٤١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١١/١٧٧، والأعلام١/٢٠٣، ومعجم المؤلفين١/٢٦١.

(٣) مجموع الفتاوى٧/١١٩.

- **منهج أهل السنة والجماعة في الإيمان.**

مجمل قول أهل السنة في الإيمان:

١- أنه قول واعتقاد وعمل، ولا إيمان إلا بعمل.

٢- وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وأهل الإيمان بذلك يتفاضلون فيه.

قال البغوي[(١)]: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان... وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)[(٢)].

٣- ومرتكب الكبيرة -الفاسق الملي- لا يخرج من الإيمان، بل هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وفي الآخرة هو تحت مشيئة الله؛ إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه ثم أدخله الجنة.

٤- الإيمان والإسلام اسمان شرعيان، بينهما عموم وخصوص من وجه، ويسمى أهل القبلة: مسلمين[(٣)]، وقد يطلق الإسلام على الأعمال الظاهرة، والإيمان على الأعمال الباطنة كما في حديث جبريل عليه السلام المشهور.

---

(١) محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، المعروف بابن الفراء البغوي، من مفسري أهل السنة والجماعة ومحدثيهم، ومن فقهاء الشافعية، ولد سنة (٤٣٦هـ) وتوفي سنة (٥١٠هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء١٩/٤٣٩، والأعلام٢/٢٥٩، ومعجم المؤلفين١/٦٤٤.

(٢) شرح السنة١/٣٨، وانظر: التمهيد٩/٢٣٨، والشريعة/٦١١، والإيمان لابن منده١/٣٣١، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة٤/٨٣٠، والحجة٢/٤٠٣، والإيمان لابن تيمية/١٦٢، ومعارج القبول٣/١٠٠٤، ومجمل أصول أهل السنة والجماعة/١٨.

(٣) أهل القبلة: هم كل من ينتسب إلى الإسلام، ويستقبل الكعبة، وإن كان من أهل الأهواء، أو من أهل المعاصي، ما لم يرتكب مكفرًا. انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٤٢٦.

- **مجمل قول أهل السنة في أركان الإيمان.**

وهي الواردة في حديث جبريل عليه السلام، حيث سأل النبي ﷺ: أخبرني عن الإيمان، فقال النبي ﷺ: «**أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**»[1]، وقد وردت في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾[2]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾[3]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾[4]، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾[5].

الركن الأول: الإيمان بالله: وهو التصديق الجازم بوجوده سبحانه، وبوحدانيته في ألوهيته، وربوبيته، وكمال أسمائه وصفاته، وهو بذلك يتضمن:

أولاً: الإيمان بوجوده سبحانه وتعالى.

ثانيًا: توحيده سبحانه بألوهيته: وهو إفراده بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة قولاً وعملاً، ونفي العبادة عما سواه كائنًا من كان.

---

(١) أخرجه مسلم بهذا اللفظ (ح٨) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأخرجه البخاري (ح٥٠) ومسلم (٩ و١٠) بنحوه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) البقرة: ١٧٧.

(٣) البقرة: ٢٨٥.

(٤) النساء: ١٣٦.

(٥) القمر: ٤٩.

ثالثًا: توحيده سبحانه بربوبيته: وهو الإقرار الجازم بأنه رب كل شيء ومليكه، وخالقه، ومدبره، والمتصرف فيه، لم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولي من الذل، ولا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، ولا مضاد له ولا منازع في شيء من معاني ربوبيته ومقتضيات أسمائه وصفاته.

رابعًا: توحيده سبحانه بأسمائه وصفاته: وهو الإيمان بما أثبته الله لنفسه في كتابه أو سنة رسوله ﷺ من الأسماء والصفات على الوجه اللائق به من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل[1].

ولأهل السنة والجماعة منهاج ثابت في أسماء الله وصفاته، يتمثل فيما يلي:[2]

١- أسماء الله وصفاته توقيفية، لا مجال للعقل فيها، كما قال ابن قدامة[3]: (ومذهب السلف -رحمة الله عليهم- الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، وعلى لسان رسوله، من غير زيادة عليها، ولا نقص منها)[4]، وقال ابن القيم: (ما يطلق عليه في باب

---

(١) انظر: معارج القبول٢/٦٥٥، وأعلام السنة المنشورة/٤٩-٥٩، وشرح أصول الإيمان/١٥-٢٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى٣/٤، و٥/٢٦، وبدائع الفوائد١/١٨٢، والقواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى/٦، وأسماء الله الحسنى/٤٧، والأسماء والصفات في معتقد أهل السنة والجماعة/٩٧، وصفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة/١٩.

(٣) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، من أئمة أهل السنة، ومن كبار علماء الحنابلة المجتهدين، ولد سنة (٥٤١هـ) وتوفي سنة (٦٢٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٢٢/١٦٥، والأعلام٤/٦٧، ومعجم المؤلفين٢/٢٢٧.

(٤) ذم التأويل/١١.

الأسماء والصفات توقيفي...)[1]، وقال ابن باز[2]: (أسماء الله توقيفية لا يجوز إثبات شيء منها إلا بالنص من الكتاب العزيز أو السنة الصحيحة، ولا يجوز إثبات شيء منها بالرأي، كما نص على ذلك أئمة السلف الصالح)[3].

٢- أسماء الله الحسنى لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات، واعتبار من حيث الصفات، فهي بالاعتبار الأول مترادفة؛ لدلالتها على مسمى واحد وهو الله عز وجل، وبالاعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص.

٣- أسماء الله سبحانه كلها حسنى، كما قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[4]، والحسن في أسمائه تعالى يكون باعتبار كل اسم على انفراده، ويكون باعتبار جمعه إلى غيره؛ فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمال فوق كمال.

٤- الأسماء التي تطلق على الله وعلى العبد، كالحي والسميع والبصير والعليم والملك ونحوها، هي حقيقة في الله وفي العبد، قال ابن القيم: (وهذا قول

---

(١) بدائع الفوائد ١/١٨٣.

(٢) أبو عبد الله عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الإمام العلامة المجتهد، من أئمة أهل السنة في عصره، له عناية بالتفسير والحديث والفقه والفرائض وغيرها، ولي القضاء مدة، ثم رئاسة الجامعة الإسلامية في المدينة النبوية، ثم رئاسة الإفتاء وهيئة كبار العلماء في السعودية، وغيرها من المناصب العلمية والدعوية، ولد سنة (١٣٣٣هـ) وتوفي سنة (١٤٢١هـ). انظر: جوانب من سيرة الإمام ابن باز/٣٣.

(٣) العقيدة الطحاوية بتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز/٦.

(٤) الأعراف: ١٨٠.

أهل السنة وهو الصواب. واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجهما عن كونهما حقيقة فيهما، وللرب تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به)[1].

٥- أسماء الله تعالى إن دلت على وصف متعد تضمنت ثلاثة أمور: أحدها: ثبوت ذلك الاسم لله عز وجل، والثاني: ثبوت الصفة التي تضمنها لله عز وجل، والثالث: ثبوت حكمها ومقتضاها، كـ"السميع" يتضمن إثبات السميع اسمًا لله، وإثبات السمع صفة له، وإثبات حكمه ومقتضاه وهو أنه عز وجل يسمع كل شيء. وإن دلت أسماء الله على وصف غير متعد تضمنت الأمرين الأولين، كاسمه "الحي" يتضمن إثبات الحي اسمًا له، وإثبات الحياة صفة له.

٦- صفات الله تعالى كلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وما ورد من الصفات ما يكون كمالاً في حال ونقصًا في حال فلا تثبت له إثباتًا مطلقًا ولا تنفى عنه نفيًا مطلقًا؛ وإنما تثبت له سبحانه في الحال التي تكون كمالاً حيث أثبتها لنفسه -عز وجل-، وتمتنع في الحال التي تكون نقصًا.

٧- الإجمال في النفي والتفصيل في الإثبات، قال شيخ الإسلام: (الرسل صلوات الله عليهم جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل، وأعداؤهم جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل)[2].

---

(١) بدائع الفوائد١/١٨٦.

(٢) مجموع الفتاوى٦/٣٧، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية/٦٩.

٨- أسماء الله وصفاته لها معان معلومة، ولكل اسم معنى يخصه غير الاسم الآخر، وليس معنى الاسم هو الذات فقط، إلا أن تلك الأسماء والصفات مجهولة الكيفية، ولهذا كان السلف -رحمهم الله- يقولون: أمروها كما جاءت بلا كيف[1]، قال ابن عبد البر: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محدودة)[2].

الركن الثاني: الإيمان بالملائكة[3]: والملائكة: عالم غيبي مخلوقون عابدون لله تعالى، وليس لهم من خصائص الربوبية والألوهية شيء، خلقهم الله تعالى من نور ومنحهم الانقياد التام لأمره، والقوة على التنفيذ، والإيمان بهم يتضمن أربعة أمور:

الأول: الإيمان بوجودهم.

الثاني: الإيمان بمن علمنا اسمه منهم باسمه كجبريل عليه السلام، ومن لم نعلم اسمه نؤمن بهم إجمالاً.

الثالث: الإيمان بما علمنا من صفاتهم.

الرابع: الإيمان بما علمنا من أعمالهم التي يقومون بها بأمر الله تعالى.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى٥/٣٦، والآثار الواردة عن أئمة السلف في باب الاعتقاد١/٢٠٢.

(٢) التمهيد٧/١٤٥.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٤٠١، ومعارج القبول٢/٦٥٦، وشرح أصول الإيمان/٢٧، والإيمان لمحمد نعيم ياسين/٣٠.

الركن الثالث: الإيمان بالكتب[1]: والمراد بها: الكتب التي أنزلها الله تعالى على رسله، رحمة للخلق، وهداية لهم، ليصلوا بها إلى سعادتهم في الدنيا والآخرة، قال الله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۝١٣٦ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[2].

والإيمان بالكتب يتضمن أربعة أمور:

الأول: الإيمان بأنها منزلة من عند الله حقًا.

الثاني: الإيمان بما علمنا اسمه منها باسمه كالقرآن والتوراة والإنجيل والزبور، وما لم نعلم اسمه فنؤمن به إجمالاً، فإن لله سبحانه وتعالى سوى ذلك كتبًا أنزلها على أنبيائه، لا يعرف أسماءها وعددها إلا هو تعالى.

الثالث: تصديق ما صح من أخبارها، كأخبار القرآن، وأخبار ما لم يبدل أو يحرف من الكتب السابقة.

الرابع: العمل بأحكام ما لم ينسخ منها، والرضا والتسليم به سواء فهمنا حكمته أو لم نفهمها، وجميع الكتب السابقة منسوخة بالقرآن العظيم.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٤٢٤، ومعارج القبول٢/٦٧١، وشرح أصول الإيمان/٣٢.

(٢) البقرة: ١٣٦-١٣٧.

ومما يعتقده أهل السنة والجماعة في القرآن[1]:

١- أنه كلام الله على الحقيقة، منه بدأ، وإليه يعود.

٢- وهو كلام الله حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف.

٣- وأنه منزل غير مخلوق، سمعه جبريل عليه السلام من الله تعالى، فنزل به إلى النبي ﷺ وأداه كما سمعه.

الركن الرابع: الإيمان بالرسل[2]: والمراد بهم: من أرسلهم الله من الأنبياء والمرسلين من البشر مبلغين رسالته إلى أممهم، قال الله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[3]، وقال سبحانه فيمن كفر بهم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾[4].

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى٣/١٤٤، ومجموع الفتاوى١٢/٣٧، وشرح العقيدة الطحاوية/١٧٢.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٤٢٣، ومعارج القبول٢/٦٧٥، وشرح أصول الإيمان/٣٤، والرسل والرسالات/١٥.

(٣) البقرة: ١٣٦-١٣٧.

(٤) النساء: ١٥٠-١٥١.

والإيمان بهم يتضمن خمسة أمور:

الأول: الإيمان بأن رسالتهم حق من الله تعالى.

الثاني: الإيمان بمن علمنا اسمه منهم باسمه كمحمد وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم، وأما من لم نعلم اسمه منهم فنؤمن به إجمالاً.

الثالث: تصديق ما صح عنهم من أخبارهم.

الرابع: الإيمان بأنهم بلغوا جميع ما أرسلوا به على ما أمرهم الله به، وأنهم بينوه بيانًا لا يسع أحدًا ممن أرسلوا إليه جهله، ولا يحل له خلافه.

الخامس: العمل بشريعة من أرسل إلينا منهم وهو خاتمهم محمد ﷺ، المرسل إلى جميع الناس، قال الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[1].

الركن الخامس: الإيمان باليوم الآخر:[2]، واليوم الآخر هو: يوم القيامة الذي يبعث الناس فيه للحساب والجزاء. ولقد حفل القرآن الكريم بذكره، واهتم بتقديره، والتنبيه إليه، وتأكيد وقوعه بأساليب عديدة، وكثيرًا ما يربط الإيمان باليوم الآخر بالإيمان بالله كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[3]، وقوله سبحانه

---

(١) النساء: ٦٥.

(٢) انظر: العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى٣/١٤٥، وشرح العقيدة الطحاوية/٥٨٩، ومعارج القبول٢/٦٨١، وشرح أصول الإيمان/٤٠، والإيمان لياسين/٧٠.

(٣) البقرة: ٦٢.

تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[2]، وقوله عز وجل: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[3].

والإيمان به يتضمن:

أولاً: الإيمان بالبعث وما يتبعه من أهوال وأحوال، والبعث هو: إحياء الموتى حين ينفخ في الصور النفخة الثانية فيقوم الناس لرب العالمين.

ثانيًا: الإيمان بالحساب والجزاء.

ثالثًا: الإيمان بالجنة والنار، وما أعد الله فيهما لأهلهما من النعيم المقيم في الجنة، والعذاب الأليم في النار.

رابعًا: الإيمان بالموت، وما يكون بعده من فتنة القبر، وعذابه، ونعيمه.

خامسًا: الإيمان بما يسبق الساعة من أشراطها وعلاماتها.

الركن السادس: الإيمان بالقدر[4]، والمراد بالقدر: تقدير الله تعالى للكائنات حسبما سبق به علمه واقتضت حكمته، وهو أصل من أصول الاعتقاد، بل إن النبي ﷺ قال: «**لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره من الله، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه**»[5]، والإيمان بالقدر على أربع مراتب:

---

(١) البقرة: ٢٣٢.

(٢) التوبة: ١٨.

(٣) التوبة: ٢٩، وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: مادة [أ خ ر].

(٤) انظر: العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى٣/١٤٨، وشفاء العليل١/١٣٣، ومعارج القبول٣/٩١٧، وشرح أصول الإيمان/٥٣، والقضاء والقدر/٥٢ و٣٧٢.

(٥) أخرجه الترمذي (ح٢١٤٤) وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ح١٧٤٣) وانظر: السلسلة الصحيحة (ح٢٤٣٩).

الأولى: الإيمان بأن الله تعالى علم بكل شيء جملة وتفصيلاً، أزلاً وأبدًا، سواء كان ذلك مما يتعلق بأفعاله أو بأفعال عباده.

الثانية: الإيمان بأن الله كتب ذلك في اللوح المحفوظ.

وفي هاتين المرتبتين يقول الله عز وجل: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[1].

الثالثة: الإيمان بأن جميع الكائنات لا تكون إلا بمشيئة الله تعالى، سواء كانت مما يتعلق بفعله أم مما يتعلق بفعل المخلوقين، قال الله تعالى فيما يتعلق بفعله: ﴿ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾[2]، وقال سبحانه وتعالى فيما يتعلق بفعل المخلوقين: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ﴾[3].

الرابع: الإيمان بأن جميع الكائنات مخلوقة لله تعالى بذواتها، وصفاتها، وحركاتها، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾[5]، وقال عن نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه قال لقومه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[6].

والإيمان بالقدر على ما وصف لا ينافي أن يكون للعبد مشيئة في أفعاله الاختيارية وقدرة عليها، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ

---

(١) الحج: ٧٠.
(٢) إبراهيم: ٢٧.
(٣) النساء: ٩٠.
(٤) الزمر: ٦٢.
(٥) الفرقان: ٢.
(٦) الصافات: ٩٦.

رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ﴾[1]، وقال: ﴿ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ ﴾[2]، وقال في القدرة: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ ﴾[3]، وقال: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ ﴾[4]، لكن مشيئة العبد وقدرته واقعتان بمشيئة الله تعالى وقدرته، لقول الله تعالى: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[5]، ولأن الكون كله ملك لله تعالى فلا يكون في ملكه شيء دون علمه ومشيئته، والله أعلم.

---

(١) النبأ: ٣٩.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) التكوير: ٢٨-٢٩.



المبحث الرابع: لمحة موجزة عن المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين

لن أذكر جميع المؤلفات، ولكن ما وجدت في المطبوع منها من توجيهات لآيات العقيدة، مما يدخل في حدود البحث، وبذلك لم أتطرق لبعض المؤلفات وإن كانت معتبرة في هذه المدة الزمنية؛ لأنني لم أجد فيها من التوجيهات البلاغية ما له صلة بخدمة المعتقد(1).

وذكرت سابقًا أنني ألحقت بالمؤلفات البلاغية ما يغلب عليه البلاغة ويعد مرجعًا فيها، وإن كان منسوبًا إلى علم آخر، كالإكسير للطوفي، ومقدمة ابن النقيب، والبرهان للزركشي، كما تناولت الجزء الخاص بالبلاغة من نهاية الأرب للنويري.

١- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، للفخر الرازي(2).

وهو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، قرشي النسب، ولد سنة (٥٤٤هـ)، وتوفي سنة (٦٠٦هـ). كان أشعريًا جلدًا، كما وصفه التاج

---

(١) وقد خرج من المؤلفات: غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات لابن ظافر الأزدي (ت ٦٢٣هـ)، وكفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والناثر لابن الأثير، وشكك الدكتور محمد الصامل في نسبته إليه في كتابه: المدخل/٥٨، ونضرة الإغريض للمظفر العلوي (ت ٦٥٦هـ)، ومنهاج البلغاء لحازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ)، والكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه، وجنان الجناس، كلاهما للصفدي (ت ٧٦٤هـ)، والحلة السيرا لابن جابر الأندلسي (ت ٧٨٠هـ).

(٢) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء٢١/٥٠٠، ووفيات الأعيان٣/٣٨١، وطبقات الشافعية للسبكي٨/٨١، والأعلام٦/٣١٣، ومعجم المؤلفين٣/٥٥٨.

السبكي[1]، بل (يمثل مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري) كما قال الدكتور المحمود[2]؛ إلا أنه رجع في آخر عمره -في وصيته- إلى مذهب السلف ﷺ[3]، ولكن بقيت مؤلفاته الكلامية والفلسفية وانتشرت بين المهتمين، وفيها -كما قال الذهبي[4]- (بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة)[5].

وأما كتابه البلاغي "نهاية الإيجاز" فقد قصد فيه إلى تلخيص كتابي عبدالقاهر الجرجاني: "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، كما لخص كثيرًا من كتاب الوطواط[6] "حدائق السحر في دقائق الشعر"، مع إفادة من غيرها[7]، وقد أخضع الرازي علم البلاغة للمنطق بطريقة تبويبه وتقسيمه ووضعه

---

(١) طبقات الشافعية٨/٨٢. والسبكي هنا هو: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أشعري من فقهاء الشافعية وقضاتهم، ولد سنة (٧٢٧هـ) وتوفي سنة (٧٧١هـ). انظر: الأعلام٤/١٨٤، ومعجم المؤلفين٢/٣٤٣.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة٢/٦٥٤.

(٣) انظر: البداية والنهاية١٣/٦١، وسير أعلام النبلاء٢١/٥٠١.

(٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، حافظ مؤرخ، من محدثي أهل السنة، ومن فقهاء الشافعية، ولد سنة (٦٧٣هـ) وتوفي سنة (٧٤٨هـ). انظر: الأعلام٥/٣٢٦، ومعجم المؤلفين٣/٨٠.

(٥) سير أعلام النبلاء٢١/٥٠١.

(٦) رشيد الدين أبو بكر محمد بن محمد عبد الجليل العمري البلخي، المعروف بالوطواط، أديب كاتب شاعر عارف بالعربية، توفي سنة (٥٧٣هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٧/٢٥، ومعجم المؤلفين٣/٦٤٩.

(٧) انظر: البلاغة تطور وتاريخ/٢٨٥، ومقدمة محقق الكتاب/٦٢.

للضوابط العقلية، ولذا يرى بعض الباحثين أن كتابه أصبح جسرًا عبرت به البلاغة من ساحة الأدب والذوق والجمال إلى ميدان الفلسفة والمنطق والكلام، ومن ذوق عبد القاهر إلى منطق السكاكي[1].

٢- مفتاح العلوم، لسراج الدين السكاكي[2].

وهو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، نسبة إلى سك المعادن كما قيل، ولد سنة (٥٥٤هـ) أو بعدها بسنة، وتوفي سنة (٦٢٦هـ) وقيل قبلها. قال عنه ابن البلقيني: (له النصيب الوافر في علم الكلام)[3]، ووصفه ياقوت[4] بأنه: (متكلم)[5]، والسبكي بأنه معتزلي[6]، وقد حوى مفتاحه من الاعتزال ما يدل على أنه كان من أهله، كما قال ممثلاً: (ويصلح لشمول هذه الاعتبارات قولك عند المخالف: الله إلهنا، ومحمد نبينا، والإسلام ديننا، والتوحيد والعدل مذهبنا...)[7]، وسيأتي من التوجيهات والآراء ما يؤكد هذا[8].

---

(١) انظر: البلاغة تطور وتاريخ/٢٨٦، ومقدمة محقق الكتاب/٣٦، والمباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني/٣٠٩، والمدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٥٣.

(٢) انظر ترجمته في: معجم الأدباء٢٠/٥٩، والجواهر المضية في طبقات الحنفية٣/٦٢٢، وشذرات الذهب٥/١٢٢، وبغية الوعاة٢/٣٦٤، ومعجم المؤلفين٤/١٤٨.

(٣) عن بغية الوعاة٢/٣٦٤.

(٤) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، من علماء اللغة والأدب والتأريخ وتقويم البلدان، ولد سنة (٥٧٤هـ) وتوفي سنة (٦٢٦هـ). انظر: الأعلام٨/١٣١، ومعجم المؤلفين٤/٨٣.

(٥) معجم الأدباء٦/٢٨٤٦.

(٦) عروس الأفراح١/٢٦٩.

(٧) المفتاح/٢٠٧، والشاهد في قوله: (والتوحيد والعدل مذهبنا) فهذا اعتزال بيّن.

(٨) انظر مثلاً: ٢٠١و ٢٠٦و ٢١٥و ٣١٤و ٣١٦و ٣١٨ من البحث.

وكتاب "المفتاح" ليس كتاب بلاغة فحسب، بل البلاغة منه في قسمه الثالث، الذي اشتهر به، وقد عد كتابه الصيغة النهائية لعلم البلاغة، حيث عكف العلماء عليه من بعده، يتدارسونه ويشرحونه ويلخصونه، فصار قطب الرحى للبلاغة عند أكثر المتأخرين، خاصة أصحاب الاتجاه العقلي[(١)].

٣- المثل السائر، لضياء الدين ابن الأثير[(٢)].

وهو أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري، ولد عام (٥٥٨هـ)، وتوفي عام (٦٣٧هـ). ولم أجد من تكلم في عقيدته، إلا أن كتابه حوى بعض المزالق، وستأتي[(٣)].

وكتابه قال عنه المحققان: (معدود من أمهات الكتب في البلاغة العربية، ومرجع من أهم مراجعها، بما حوى من فنونها الكثيرة المنثورة في بطون الكتب المختلفة في موضوعاتها، المتباينة في مناهجها، ويمتاز كتاب ابن الأثير من بين أكثر كتب البلاغة بأنه درس تلك الفنون دراستين: إحداهما: دراسة قاعدية، عني فيها بالحدود والتعاريف وحصر الأقسام، وجمع فيها كل ما استطاع جمعه من معالمها التي اهتدى إليها الذين سبقوه إلى البحث البلاغي... والأخرى: دراسة نقدية، وفيها ألم بكثير من العيوب التي يقع فيها مستعملو تلك الفنون في أشعارهم أو خطبهم أو كتاباتهم)[(٤)].

---

(١) انظر: البلاغة تطور وتاريخ/٢٨٨، والمدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٥٥.

(٢) انظر ترجمته في: وفيات الأعيان٥/٢٥، وسير أعلام النبلاء٢٣/٧٢، وبغية الوعاة٢/٣١٥، وشذرات الذهب٥/١٨٧، والأعلام٨/٣١، ومعجم المؤلفين٤/٢٨.

(٣) انظر: ١٣٩و ١٥٩و ٤١٣ من البحث، وانظر: المثل السائر٢/٤٢٠، حيث أنشأ تقليدًا لمنصب الحسبة، ضمنه ذم الفلاسفة والرافضة والقدرية، والمشبهة والمجسمة، ومن قال بحدوث القرآن القديم، قال: (ومن ملحدي القرآن فرقة فرقت بين المعنى والخط، وفرقة قالت فيه بالشكل والنقط)، ووصفه القرآن الذي هو من كلام الله بالقديم هو قول الأشاعرة، والله أعلم.

(٤) مقدمة تحقيق المثل السائر١/٣١.

وقد وجد الكتاب عناية بالغة، وكان له صدى قوي، وتلقفه الناس في عصره ومن بعده ما بين مؤيد ومعارض[1].

٤- الجامع الكبير، لضياء الدين ابن الأثير، مؤلف "المثل السائر".

وهو كالمختصر للمثل السائر، وربما كان ألفه قبل المثل السائر، بل ربما كان أول كتاب يؤلفه في علم البيان، كما ذكر المحققان[2].

٥- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، لكمال الدين الزملكاني[3].

وهو أبو المكارم عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصاري الزملكاني، توفي سنة (٦٥١هـ). ولم أجد من نص على تحديد مذهبه العقدي، إلا أنه في كتابيه "التبيان" و"البرهان" رد على المعتزلة نفيهم رؤية الله تعالى في الآخرة[4]، وأشار في كتابه "البرهان" إلى الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة، ويسمونها: الصفات المعنوية أو صفات المعاني، وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وميزها عن بعض الصفات الفعلية[5]، كما

---

(١) انظر: كشف الظنون ٢/١٥٨٦.

(٢) مقدمة التحقيق/٣٩.

(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ٨/٣١٦، وشذرات الذهب ٥/٢٥٤، وبغية الوعاة ٢/١١٩، والأعلام ٤/١٧٦، ومعجم المؤلفين ٢/٣٣٣.

(٤) انظر التبيان/٨٤، والبرهان/٦٨ و١٩٣.

(٥) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن/٦٣، والأشاعرة يقسمون الصفات إلى: صفات ذاتية ككونه موجودًا وقائمًا بنفسه وقديمًا، وصفات معنوية وهي السبع، وصفات فعلية. وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية دعواهم في هذا التقسيم فقال في مجموع الفتاوى ١٦/٣٧٤: (وهؤلاء يقسمون الصفات إلى ذاتية ومعنوية وفعلية. وهذا تقسيم لا حقيقة له، فإن الأفعال عندهم لا تقوم به، فلا يتصف بها، لكن يخبر عنه بها، وهذا التقسيم يناسب قول من قال: الصفات هي الأخبار التي يخبر بها عنه، لا معاني تقوم به، كما تقول ذلك الجهمية والمعتزلة... وأما من كان مراده بالصفات ما يقوم به، فهذا التقسيم لا يصلح على أصلهم، ولكن أخذوا التقسيم عن أولئك وهم مخالفون لهم في المراد بالصفات).

أنه أول بعض الصفات[1]، ويظهر أنه يرى رأي الأشاعرة في أن الكلام يطلق على ما كان في النفس[2].

والكتاب ألفه الزملكاني بعد أن رأى كتاب الجرجاني "دلائل الإعجاز" واسع الخطو، فقيد التبويب، طريدًا من الترتيب، فأراد أن يجمع مقاصده وقواعده، ويضبط جوامحه وطوارده، مع فرائد سمح بها الخاطر، وزوائد نقلت من الكتب والدفاتر، كما ذكر المؤلف[3].

٦- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، للزملكاني، مؤلف "التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن".

والكتاب ألفه في علم البيان قاصدًا به الكشف عن إعجاز القرآن، كما قال في مقدمته متحدثًا عن علم البيان: (ولخفاء أسراره، وبعد أنجاده وأغواره، لم يقم بأعبائه إلا أوحد زمانه وأمجد أقرانه، وها أنا بائح بسره المكنون، ومانح بتسهيله الزبون، بتصنيف هذا الكتاب والنظم العجاب، الذي جمع أشتاته، وأحيا رفاته...)[4].

٧- تحرير التحبير، لزكي الدين ابن أبي الإصبع المصري[5].

وهو أبو محمد عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر العدواني، المعروف بابن أبي الإصبع المصري، ولد سنة (٥٩٥هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة

---

(١) انظر: البرهان/٨٥ و١٠٣ و١١١، والتبيان/١٠٨ و١٧٨.

(٢) التبيان/١٥٨.

(٣) انظر: المصدر السابق/٣٠، وانظر في الكتاب: البلاغة تطور وتاريخ/٣١٤، والبيان العربي/٣٠٥.

(٤) البرهان/٤٣، وانظر: ٥٣.

(٥) انظر ترجمته في: فوات الوفيات١/٦٠٧، والنجوم الزاهرة٧/٣٧، وشذرات الذهب٥/٢٦٥، والأعلام٤/٣٠، ومعجم المؤلفين٢/١٧٢.

(٦٥٤هـ). و لم أقف على تحديد مذهبه العقدي، إلا أنه خالف منهج أهل السنة والجماعة في إخراج العمل عن الإيمان[١]، ونفي بعض صفات الله كالمجيء واليدين والاستواء[٢]، ووافق المعتزلة في توجيه آيات الختم بناء على مذهبهم في أفعال العباد[٣]، كما وافق أهل السنة وخالف المعتزلة والخوارج في خروج عصاة المؤمنين من النار[٤].

والكتاب (ألفه ابن أبي الإصبع ليدرس فيه الألوان البلاغية التي وجدت إلى عصره، ويستشهد لها بالمنظوم والمنثور ليثبت من وراء ذلك إعجاز القرآن، الذي هو الغاية من الدراسة البلاغية، وينقد آراء السابقين وشواهدهم، ولذلك امتاز هذا الكتاب... أنه كان يعتمد على النقد لا على النقل) كما قال محققه[٥].

٨- بديع القرآن، لابن أبي الإصبع، مؤلف "تحرير التحبير".

والكتاب وضعه المؤلف تتمة لكتابه في الإعجاز "بيان البرهان في إعجاز القرآن"، وأفرد فيه من البديع ما يختص بالقرآن، على أن مفهوم البديع عنده لا يعني القسم الثالث من علوم البلاغة؛ وإنما يعني به: البلاغة بما فيها من ابتداع وابتكار، كما هو عند ابن المعتز ومن نحا نحوه[٦].

---

(١) انظر: تحرير التحبير/٣٣٤، وبديع القرآن/١٣١.

(٢) انظر: تحرير التحبير/١٥١، وبديع القرآن/٢٤ و٥٦.

(٣) انظر: بديع القرآن/٨٦.

(٤) انظر: تحرير التحبير/٣٣٥، وبديع القرآن/١٢٧ و١٣٠.

(٥) مقدمة المحقق/٥٦.

(٦) انظر: بديع القرآن/١٥، والبلاغة تطور وتاريخ/٣٥٩، ومناهج في تحليل النظم القرآني/١٩٠.

٩- الفلك الدائر على المثل السائر، لعز الدين ابن أبي الحديد[١].

وهو أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد المدائني، ولد سنة (٥٨٦هـ)، وتوفي سنة (٦٥٦هـ) وقيل قبلها بسنة. وهو شيعي معتزلي، وصفه ابن تيمية بأنه (من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة)[٢]، ووصفه ابن كثير[٣] بـ(الشيعي الغالي) وقال: (كان حظيًا عند الوزير ابن العلقمي[٤]؛ لما بينهما من المناسبة والمقاربة والمشابهة في التشيع والأدب والفضيلة)[٥]، ووصفه بالاعتزال الذهبي والكتبي[٦]، وقد قال ابن أبي الحديد شعرًا ينتصر فيه للاعتزال وأهله[٧].

والكتاب ألفه ردًا على كتاب ابن الأثير "المثل السائر".

---

(١) انظر ترجمته في: البداية والنهاية١٣/٢١٣، وسير أعلام النبلاء٢٣/٢٧٥، وفوات الوفيات١/٥١٩، والأعلام٣/٢٨٩، ومعجم المؤلفين٢/٦٦.

(٢) درء التعارض١/١٦١، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية/٢٤٦.

(٣) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، من مفسري أهل السنة ومحدثيهم الحفاظ، ومن فقهاء الشافعية، مؤرخ، من تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ولد سنة (٧٠٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٧٧٤هـ). انظر: الأعلام١/٣٢٠، ومعجم المؤلفين١/٣٧٣.

(٤) أبو طالب محمد بن محمد، وقيل: محمد بن أحمد بن محمد، المعروف بالوزير ابن العلقمي، رافضي خبيث، وزر للخليفة العباسي المستعصم، ومالأ التتار على الإسلام وأهله، ثم ذاق الخزي والذلة على أيديهم، ولد سنة (٥٩١هـ) وقيل غيرها، وهلك سنة (٦٥٦هـ) وقيل في السنة التي تليها. انظر: سير أعلام النبلاء٢٣/٣٦١، والبداية والنهاية١٣/٢٢٥، والأعلام٥/٣٢١.

(٥) البداية والنهاية١٣/٢١٣.

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء٢٣/٢٧٥، وفوات الوفيات١/٥١٩. والكتبي هو: صلاح الدين محمد بن شاكر بن أحمد الدمشقي، المعروف بالكتبي، مؤرخ أديب، توفي سنة (٧٦٤هـ). انظر: الأعلام٦/١٥٦، ومعجم المؤلفين٣/٣٣٩.

(٧) انظر: مقدمة المحققين/٢٣، ونصرة الثائر/٤٥.

١٠- التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات، لابن عميرة[١].

وهو أبو المطرف أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين -وقيل: الحسن- المخزومي، المعروف بابن عميرة، ولد سنة (٥٨٢هـ)، وتوفي سنة (٦٥٨هـ) وقيل غيرها. ولم أقف على مذهبه العقدي، إلا أنه بين أن قول الزمخشري في "لن" لتصحيح رأيه الاعتزالي في نفي الرؤية[٢]، كما يظهر أنه يرى رأي الأشاعرة في الكلام النفسي[٣]. وقد ذكر المراكشي[٤] عن بعض شيوخه أنه كان يمسه بشيء في اعتقاده[٥]، ولم يذكر هذا الشيء، إلا أن المراد به علوم الفلسفة كما ذكر ذلك محمد بن شريفة في ترجمته لابن عميرة[٦]، وقال المراكشي أيضًا: (وكانوا يرون أن تشبعه بتلك العلوم القديمة التي كان يتعاطى منها ما لا يحسن أخل به في معتقده، وقاده إلى فساد دخله، والله أعلم بسريرته)[٧].

وكتابه ألفه ردًا مختصرًا على كتاب الزملكاني "التبيان في علم البيان".

---

(١) انظر ترجمته في: الإحاطة في أخبار غرناطة١/١٧٣، والذيل والتكملة١/١٥٠، وبغية الوعاة١/٣١٩، والأعلام١/١٥٩، ومعجم المؤلفين١/١٨٦، وأبو المطرف ابن عميرة/٣٣.

(٢) التنبيهات/١٠٥.

(٣) المصدر السابق/٦٦ و٧٥.

(٤) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي، مؤرخ أديب، ولي قضاء مراكش، ولد سنة (٦٣٤هـ) وتوفي سنة (٧٠٣هـ). انظر: الأعلام٧/٣٢، ومعجم المؤلفين٣/٦٥٧.

(٥) الذيل والتكملة١/١٧٧.

(٦) انظر: أبو المطرف بن عميرة/٧٩.

(٧) الذيل والتكملة١/١٨٠.

١١-مجاز القرآن[١]، لعز الدين بن عبد السلام[٢].

وهو سلطان العلماء أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، ولد سنة (٥٧٧هـ) وقيل بعدها بسنة، وتوفي سنة (٦٦٠هـ). والعز من أعلام الأشاعرة، وقد قرر مذهبهم في كتبه[٣]، وذكر تاج الدين السبكي أن له اليد الطولى في التصوف، وتصانيفه قاضية بذلك[٤].

والكتاب كما هو عنوانه غالبه في ذكر أنواع المجاز، إلا أنه بدأه بالحديث عن الحذف، وعد له تسعة عشر نوعًا، ثم تحدث عن أنواع المجاز[٥]، وفي كتابه هذا أفاد من مبحثي المجاز والحذف لخدمة مذهبه العقدي حيث أول كثيرًا من صفات الله تعالى[٦].

١٢- معيار النظار في علوم الأشعار، لعز الدين الزنجاني[٧].

وهو أبو الفضائل عبد الوهاب بن إبراهيم بن عبد الوهاب ابن أبي المعالي الخزرجي، المعروف بالزنجاني، توفي ببغداد سنة (٦٦٠هـ) وقيل غير ذلك، ولا

---

(١) ويسمى: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ونشر بهذا الاسم.

(٢) انظر ترجمته في: فوات الوفيات١/٥٩٤، وطبقات الشافعية للسبكي٨/٢٠٩، والبداية والنهاية١٣/٢٤٨، وشذرات الذهب٥/٣٠١، والأعلام٤/٢١، ومعجم المؤلفين٢/١٦٢.

(٣) انظر: كتابه الملحة، وقواعد الأحكام له/٢٩٤، وطبقات الشافعية للسبكي٨/٢١٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٢/٦٨١.

(٤) طبقات الشافعية للسبكي٨/٢١٥.

(٥) انظر في الكتاب: مقدمة المحقق/٥٥، ومناهج في تحليل النظم القرآني/١٢٧.

(٦) انظر: مجاز القرآن/٤٢٦.

(٧) انظر ترجمته في: بغية الوعاة٢/١٢٢، وأعيان الشيعة٣٩/١٨٦، والأعلام٤/١٧٩، ومعجم المؤلفين٢/٣٣٧، ومقدمة محقق الكتاب/٥.

يعرف تاريخ مولده، كما لم أقف على تحديد مذهبه العقدي، وإن كان كتابه لم يخل من مزالق خالف فيها المنهج الحق في الاعتقاد[1].

وكتابه مرتب على أقسام ثلاثة، القسم الثالث منه في البلاغة، والأول في العروض، والثاني في القوافي، وقد أفاد كثيرًا من كتاب الرازي "نهاية الإيجاز" إن لم يكن قد سلخه في مؤلفه.

١٣- روضة الفصاحة، لزين الدين الرازي[2].

وهو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، لم يذكر تاريخ ولادته، واختلف في وفاته، إلا أنه كان حيًّا في سنة (٦٦٦هـ). معدود في الصوفية، وقد حوى كتابه من التوجيهات ما يخالف فيها أهل السنة والجماعة[3].

وكتابه مختصر صغير الحجم، يجري في عرض مباحثه على سنن أهل البديع، من غير تفريق بين علوم البلاغة الثلاثة.

١٤- تجريد البلاغة (أو أصول البلاغة)[4]، لكمال الدين البحراني[5].

وهو ميثم بن علي بن ميثم البحراني، لا يعرف تاريخ مولده، وتوفي سنة (٦٧٩هـ) وقيل غيرها. وهو متكلم فيلسوف من فقهاء الشيعة الإمامية.

وكتابه مختصر جدًا، لم يسر فيه على طريقة تقسيم البلاغة إلى العلوم الثلاثة.

---

(١) انظر: ٤٠٦و ٤١٣و ٤٤٥ من البحث.

(٢) انظر ترجمته في: الأعلام٦/٥٥، ومعجم المؤلفين٣/١٦٢، ومقدمة المحقق/١٣.

(٣) انظر: ٤٤٤و ٥٤٩و ٥٥٠و ٥٥٥ من البحث.

(٤) انظر في اسم الكتاب: مقدمة المحقق/١٥، والمدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٧٢.

(٥) انظر ترجمته في: لؤلؤة البحرين/٢٥٤، والأعلام٧/٣٣٦، ومعجم المؤلفين٣/٩٤٢.

١٥- **مقدمة شرح نهج البلاغة، لميثم البحراني مؤلف "تجريد البلاغة".**

وقد وضع هذه المقدمة المشتملة على مباحث البلاغة وغيرها، لتكون للقارئ (بمثابة المنار الذي يهديه ليفهم الأصول البلاغية التي امتلأ بها شرحه لنهج البلاغة)[١]، ونهج فيها منهج كتابه التجريد، وإن كان التجريد أكثر إيجازًا ووضوحًا وتنظيمًا[٢]، وقد طبعت المقدمة مستقلة.

١٦- **المصباح في تلخيص المفتاح، لبدر الدين بن مالك[٣].**

وهو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، المشهور بابن الناظم أو ابن ناظم الألفية[٤]، توفي سنة (٦٨٦هـ) وقيل غير ذلك. و لم أقف على تحديد لمذهبه العقدي، إلا أنه لم يسلم في كتابه من مخالفة أهل السنة والجماعة[٥].

والكتاب تلخيص للقسم الثالث من كتاب "المفتاح" للسكاكي.

١٧- **مقدمة التفسير[٦]، لجمال الدين ابن النقيب[٧].**

وهو أبو عبد الله محمد بن سليمان بن الحسن بن الحسين البلخي، ولد سنة (٦١١هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٦٩٨هـ) وقيل غيرها. و لم أقف على

---

(١) مقدمة المحقق/١٢.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق التجريد/١٨.

(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية٨/٩٨، والبداية والنهاية١٣/٣٣١، وبغية الوعاة١/٢٢٥، وشذرات الذهب٥/٣٩٨، والأعلام٧/٣١، ومعجم المؤلفين٣/٦٥٥.

(٤) وهي ألفية ابن مالك المشهورة في النحو، المعروفة بالخلاصة.

(٥) انظر: ٣٦٥و ٤٠٧و ٥٣٩ من البحث.

(٦) نشر الكتاب باسم: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، منسوبًا إلى ابن قيم الجوزية، وهو خطأ كما حقق ذلك محقق المقدمة د. زكريا سعيد علي، وانظر: المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٩٧.

(٧) انظر ترجمته في: فوات الوفيات٢/٤٣٠، والبداية والنهاية١٤/٥، وشذرات الذهب٥/٤٤٢، والأعلام٦/١٥٠، ومعجم المؤلفين٣/٣٣٢.

تحديد لمذهبه العقدي، وذكر عنه التصوف، ووصف القرآن بما يوافق فيه الأشاعرة، حيث ذكر أنه الكلام القديم وهو صفة قائمة بالذات[1]، كما أنه وافقهم في تعريف الإيمان بالتصديق[2]، وله في كتابه توجيهات تخالف ما عليه أهل السنة والجماعة[3].

وكتابه جمعه واختاره من كتب السابقين، ووضعه مقدمة لكتابه في التفسير، وهو أقرب إلى طريقة أهل البديع في عرض مباحث البلاغة.

١٨- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، للسجلماسي[4].

وهو أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري السجلماسي، ولا يعرف تاريخ مولده ولا وفاته، إلا أنه كان حيًا سنة (٧٠٤هـ) حيث فرغ من تصنيف كتابه في الحادي والعشرين من صفر. ولم أقف على ما يبين مذهبه العقدي، إلا أن كتابه يدل على أنه فيلسوف منطقي[5].

والكتاب وصفه المحقق بقوله: (كتاب في البلاغة والنقد من وجهة نظر فلسفية ومنطقية، وظف فيها السجلماسي العقل والذوق والثقافة المتنوعة

---

(١) انظر: المقدمة/٥٢٥.

(٢) انظر: المقدمة/٣٨ و٦٧.

(٣) انظر: ٣٥١و ٣٧٦و ٣٨٥و ٣٩٤و ٤١٣ من البحث.

(٤) انظر ترجمته في: مقدمة محقق "المنزع البديع"/٤٥.

(٥) قال المحقق عند الحديث عن فلسفة المؤلف [مقدمة المحقق/٥١]: (وهذا الجانب يدعمه المنزع كله، سواء في أسلوبه أو في منهاجه المعتمد على المصطلحات والمفاهيم النظرية قبل مناقشتها عند التطبيق، أو في تلك المكتبة المختارة من عيون الفكر اليوناني والفلسفة الإسلامية).

والعميقة والمتكاملة بين العربية واليونانية في الدرس البلاغي والنقدي، فاطلع علينا باتجاه جديد ومنهج علمي أكثر تحديدًا وفهمًا للنظريات الأرسطية في النقد والبلاغة من سابقيه ومن لاحقيه فيما أعلم)[1].

١٩- الإكسير في قواعد التفسير، لنجم الدين الطوفي[2].

وهو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، ولد سنة (٦٥٧هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٧١٦هـ) وقيل غيرها. متكلم، يميل إلى الأشاعرة في بعض المسائل كالصفات والقدر[3]، وقد اتهم في عقيدته بالرفض، ولا تثبت نسبته إليه، وله في كتابه من التوجيهات ما يخدم المعتقد، إلا أنها لا تخالف منهج أهل السنة[4].

وكتابه ألفه قانونًا يعول عليه لمن أراد التفسير، وقسمه أقسامًا ثلاثة، القسم الثالث منه في البلاغة، وهو جل الكتاب، وكان عمدته في تأليفه كتاب ابن الأثير "الجامع الكبير".

٢٠- الروض المريع في صناعة البديع، لابن البناء العددي[5].

وهو أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي، ولد بمراكش سنة (٦٥٤هـ) وقيل غيرها، وتوفي بها سنة (٧٢١هـ) وقيل غيرها. و لم أقف

---

(١) مقدمة المحقق/٨.

(٢) انظر ترجمته في: الذيل على طبقات الحنابلة٢/٣٦٦، والدرر الكامنة٢/٢٤٩، وبغية الوعاة١/٥٩٩، وشذرات الذهب٦/٣٩، والأعلام٣/١٢٧، ومعجم المؤلفين١/٧٩١.

(٣) انظر في تحقيق عقيدته: مقدمة المحقق د. سالم القرني لكتاب الطوفي "الانتصارات الإسلامية"/٨٤ و١٣٧، ومقدمة محقق الإشارات الإلهية١/٣٧.

(٤) انظر: ١٤٠و ٢٥٤و٣٩٠ من البحث.

(٥) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة١/٢٩٧، والبدر الطالع١/١٠٨، وجذوة الاقتباس١/١٤٨، والأعلام١/٢٢٢، ومعجم المؤلفين١/٢٧٨، وحياة ومؤلفات ابن البناء.

على تحديد لمعتقده، إلا أن ابن هيدور[1] نقل عن محمد بن شاطر[2] قوله: (وكان ينظر في أحكام النجوم مع محافظته على الدين وأخذه في علوم أهل السنة واشتغاله بها، وكان آخذًا في الطرفين بالحظ الوافر)[3]، ومصطلح "أهل السنة" كثيرًا ما يطلق على الأشاعرة، خاصة أن ابن البناء في طلبه تعلم على كتب الأشاعرة كما قال ابن هيدور: (قرأ إرشاد أبي المعالي[4]... قراءة تفقه فيه حتى أكمله)[5]، وله ردود على المعتزلة، وقد وضع حاشية على كشاف الزمخشري يبين فيها اعتزالياته، كما قال ابن قنفذ[6] معددًا تصانيفه: (ومنها:

---

(١) علي بن عبد الله بن محمد بن هيدور التالدي، فلكي، عالم في الفرائض والحساب، وله مشاركة في علوم أخرى، توفي بفاس سنة (٨١٦هـ). انظر: جذوة الاقتباس٢/٤٧٥، والأعلام٤/٣٠٦، ومعجم المؤلفين٢/٥٤٠.

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن شاطر الجمحي المراكشي، من المتصوفة، وصفه المقري بنادرة الدنيا، وقال عنه ابن الخطيب: (يحسن الظن بباطنه على سوء في ظاهره)، توفي سنة (٧٥٧هـ). انظر: الإحاطة٣/٢٦٩، ونفح الطيب٥/٢٤٨ و٢٧٠، وجذوة الاقتباس١/٣٠٢.

(٣) التمحيص في شرح التلخيص، عن حياة ومؤلفات ابن البنا/١٩٤، وانظر: جذوة الاقتباس١/١٤٨.

(٤) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، متكلم من أئمة الأشاعرة، وأصولي فقيه من فقهاء الشافعية، ولد سنة (٤١٩هـ) وتوفي سنة (٤٧٨هـ). انظر: الأعلام٤/١٦٠، ومعجم المؤلفين٢/٣١٨.

(٥) التمحيص في شرح التلخيص، عن حياة ومؤلفات ابن البنا/١٩٧.

(٦) أبو العباس أحمد بن حسن بن علي القسنطيني، المعروف بابن قنفذ وابن الخطيب، عالم بالفلك والفرائض والتراجم وله مشاركة في فنون أخرى، خطيب ولي قضاء قسنطينة بالجزائر، توفي سنة (٨١٠هـ). انظر: جذوة الاقتباس١/١٥٤، والأعلام١/١١٧، ومعجم المؤلفين١/١٢٠.

الطرر على الزمخشري في بيان مواضع الاعتزال؛ ليتحذر من ذلك، وبسط الشبهة والجواب عنها)[1]، كما أن له حظًا في التصوف، وألف فيه، كما قال ابن هيدور: (وله في التصوف جزء صغير سماه "مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة"، وهو من أشهر تصانيفه، وله شرح عليه وهو قليل جدًا، وله اختصار الإحياء[2]، وله كتاب "عواطف المعارف"، وهو مشتمل على علم الكلام وأصول وتصوف)[3]، وذكر عنه محقق الكتاب تأثره بالمنهج الفلسفي المنطقي في التفكير والبرهنة والاستدلال[4].

وكتابه "الروض المريع" شبيه بالمنزع البديع للسجلماسي في مظاهر شتى، إلا أن الروض مختصر موجز، حتى إن محققه تساءل: هل كان الروض مصدر المنزع، أو المنزع كان مصدر الروض؟ وليس هناك ما يدل على الجواب[5].

---

(١) حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب، عن حياة ومؤلفات ابن البنا/٢٠١، وانظر: من تراث ابن البناء/٩١.

(٢) إحياء علوم الدين، من كتب التصوف ألفه أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، قال عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى١٠/٥٥١: (الإحياء فيه فوائد كثيرة؛ لكن فيه مواد مذمومة، فإنه فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد... وفيه أحاديث وآثار ضعيفة؛ بل موضوعة كثيرة، وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم، وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة، ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة، ما هو أكثر مما يرد منه، فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه).

(٣) التمحيص في شرح التلخيص، عن حياة ومؤلفات ابن البنا/١٩٨.

(٤) مقدمة المحقق/٢٠.

(٥) المرجع السابق/٤٨.

٢١- حسن التوسل إلى صناعة الترسل، لشهاب الدين الحلبي[١].

وهو أبو الثناء محمود بن سليمان -وقيل: سلمان- بن فهد الحلبي، ولد سنة (٦٤٤هـ)، وتوفي سنة (٧٢٥هـ). ولم أقف على مذهبه العقدي، إلا أن له في كتابه ما يخالف فيه أهل السنة والجماعة[٢].

وكتابه ألفه لكتاب الإنشاء، ليكون لهم قاعدة يفيدون منها في صناعتهم، وقد اقتفى في تأليفه نهج ابن الأثير في "المثل السائر"، ونهج منهجًا وسطًا بين المدرستين الأدبية والكلامية[٣].

٢٢- الإشارات والتنبيهات، لركن الدين الجرجاني[٤].

وهو محمد بن علي بن محمد الجرجاني، لم يذكر لمولده تاريخ، ولا لوفاته، إلا أنه كان حيًا سنة (٧٢٩هـ) حيث فرغ من تصنيف كتابه هذا كما كتبه بخط يده. وهو من أعيان الرافضة، وقد تتلمذ على إمامهم ابن المطهر الحلي[٥]،

---

(١) انظر ترجمته في: البداية والنهاية١٤/١٢٤، والذيل على طبقات الحنابلة٢/٢٧٨، والدرر الكامنة٥/٩٢، وشذرات الذهب٦/٦٩، والبدر الطالع٢/٢٩٥، والأعلام٧/١٧٢، ومعجم المؤلفين٣/٨٠٩.

(٢) انظر: ٤٠٦و ٤١٣و ٤٤٥و ٤٥٢و ٤٥٦ من البحث، والمدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٨١.

(٣) انظر: مقدمة المحقق/٣٦.

(٤) انظر ترجمته في: أعيان الشيعة ٩/٤٢٥، ومعجم المؤلفين٣/٥٣٦، ومقدمة المحقق/ج.

(٥) هو أبو منصور حسن بن يوسف بن المطهر الحلي العراقي، شيخ الروافض في زمانه ومكانه، وتلميذ الباطني النصير الطوسي، وقد شرح بعض كتبه، كما أن له دورًا كبيرًا في تحول الملك الجايتو خُدابَنْدَه إلى الرفض سنة (٧٠٩هـ)، وألف له كتابه "منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة" الذي انتدب في الرد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "منهاج السنة"، ولد سنة (٦٤٨هـ) وهلك سنة (٧٢٦هـ). انظر في ترجمته: البداية والنهاية١٤/١٢٩، وأعيان الشيعة٥/٣٩٦، والأعلام٢/٢٢٧، ومعجم المؤلفين١/٥٩٨.

وترجم بعض كتب النصير الطوسي[1]، كما أن نفس التشيع ظاهر في مقدمة كتابه "الإشارات" وخاتمته.

والكتاب يقرر فيه المؤلف المسائل البلاغية على تقسيم السكاكي لعلوم البلاغة، ثم يتعقب ما وقع فيه علماء البلاغة قبله من أوهام وأخطاء.

٢٣- نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري[2].

وهو شهاب الدين أبو محمد أحمد بن عبد الوهاب بن محمد -وقيل: بن أحمد- البكري النويري القوصي، ولد سنة (٦٧٧هـ) وتوفي سنة (٧٣٣هـ) وقيل بعدها بسنة. ولم أقف على تحديد معتقده، إلا أن له في مؤلفه ما يخالف فيه أهل السنة[3].

وكتابه يعد من مراجع البلاغة، إلا أنه ليس في البلاغة فحسب، وإنما هو جامع لفنون شتى، وأفرد البلاغة في الباب الرابع من القسم الخامس من الفن الثاني، وسار فيه على نهج الرازي مع إفادة من غيره.

---

(١) هو محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، إسماعيلي باطني، يعرف بالخواجه أو المولى أو المحقق نصير الدين، ويلقبه ابن القيم في إغاثة اللهفان/٦٢٣ بنصير الكفر والشرك والإلحاد وزير الملاحدة، حيث وزر لأصحاب قلاع الألموت من الإسماعيلية، ثم وزر لهولاكو، وكان معه في واقعة بغداد لإسقاط الخلافة العباسية، ولد سنة (٥٩٧هـ) على خلاف في مولده، وهلك سنة (٦٧٢هـ). انظر: البداية والنهاية١٣/٢٨٣، وشذرات الذهب٥/٣٣٩، وأعيان الشيعة٩/٤١٤، والأعلام٧/٣٠، ومعجم المؤلفين٣/٦٣٦.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر١/٢٨١، والدرر الكامنة١/٢٠٩، والأعلام١/١٦٥، ومعجم المؤلفين١/١٩٠.

(٣) انظر: ٤٠٦و ٤١٣و ٤٥٢و ٤٥٦ من البحث.

٢٤- جوهر الكنز، لنجم الدين ابن الأثير[١].

وهو أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن الأثير الحلبي، لم يذكر تاريخ مولده، ووفاته في سنة (٧٣٧هـ). ولم أقف على تحديد لمعتقده، كما أن كتابه ليس فيه ما يشير إلى ذلك، وإن كان فيه بعض التوجيهات التي لها صلة بالعقيدة[٢].

والكتاب اختصر فيه مؤلفه كتاب أبيه "كنز البراعة في أدوات ذي البراعة"، ويسير فيه على طريقة أهل البديع.

٢٥- تلخيص المفتاح، لجلال الدين القزويني[٣].

وهو أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن عمر العجلي، المعروف بالخطيب القزويني، ولد سنة (٦٦٦هـ)، وتوفي سنة (٧٣٩هـ). وقد عده الصفدي من الأشاعرة في قصيدة مدحه فيها، ومنها[٤]:

ومذهب السنة الغراء قام به وثقف الحق من حيف ومن جنف

وقد أقام شعار الأشعري فما يشك يومًا ولا يشكو من الزيف

ومما يدل على أشعريته أنه قسم الإسناد باعتبار المطابقة وعدمها بين الواقع والاعتقاد وذكر القسم الثاني وهو مطابقة الواقع دون الاعتقاد فقال: (كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه: خالق الأفعال كلها

(١) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة١/١١١، والأعلام١/٩٧.

(٢) انظر: ٢٥٢ و٤١٣ من البحث.

(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي٩/١٥٨، والبداية والنهاية١٤/١٩٦، والدرر الكامنة٤/١٢٠، والنجوم الزاهرة٩/٣١٨، وشذرات الذهب٦/١٢٣، والبدر الطالع٢/١٨٣، وبغية الوعاة١/١٥٦، والأعلام٦/١٩٢، ومعجم المؤلفين٣/٣٩٦.

(٤) القصيدة في طبقات الشافعية للسبكي٩/١٦٠.

هو الله تعالى)[1]، وقد وقف محمد الجرجاني على تقسيم القزويني، وذكر القسم الثالث وهو مطابقة الاعتقاد دون الواقع، ومثل له بالأشعري في مقابل تمثيل القزويني بالمعتزلي فقال: (كقول الأشعري أيضًا: الله خالق الأفعال كلها)[2]، ولعل الجرجاني وقف على أشعرية القزويني، وليس في كتبه البلاغية ما يحدد أشعريته؛ إلا أنها حوت توجيهات عديدة فيها تأويل لصفات الله تعالى[3].

والكتاب – كما سماه مؤلفه- تلخيص للقسم الثالث من مفتاح السكاكي، إلا أنه أكثر تحقيقًا وتهذيبًا وترتيبًا، مع فوائد وزوائد أضافها من كلامه أو من كلام غيره، وقد صار قطب الرحى في التأليف البلاغي عند المتأخرين، ما بين شارح ومحش ومقرر وناظم[4].

٢٦- الإيضاح، للخطيب القزويني مؤلف "تلخيص المفتاح".

والكتاب ألفه الخطيب كالشرح لتلخيصه، قال عن كتابه: (ترجمته بـ"الإيضاح" وجعلته على ترتيب مختصري الذي سميته "تلخيص المفتاح"، وبسطت فيه القول ليكون كالشرح له)[5]، وكان عمدته في الشرح "المفتاح" وكتابي عبد القاهر: "الدلائل" و"الأسرار"[6].

---

(١) الإيضاح/٩٧.
(٢) الإشارات/٢٤.
(٣) انظر: ٣٥٨و ٣٧٦و ٤٥٢و ٤٥٦و ٥٣٩و ٥٥٣ من البحث، والمدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٨٣.
(٤) انظر: المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/٨٢، وكشف الظنون١/٤٧٣.
(٥) الإيضاح/٧٠.
(٦) المصدر السابق.



٢٧- التبيان في البيان، لشرف الدين الطيبي[١].

وهو الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي[٢]، لم يذكر تاريخ مولده، ووفاته في سنة (٧٤٣هـ). وأما معتقده فقد أثنى عليه الحافظ ابن حجر[٣] بحسن المعتقد، وقال: (كان شديد الرد على الفلاسفة[٤] والمبتدعة)[٥]، ووصفه هو

---

(١) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة٢/١٥٦، وبغية الوعاة١/٥٢٢، وشذرات الذهب٦/١٣٧، والبدر الطالع١/٢٢٩، والأعلام٢/٢٥٦، ومعجم المؤلفين١/٦٣٩، والإمام شرف الدين الطيبي لعبد الحميد هنداوي/٢٢.

(٢) سقت اسمه كما ذكره في مقدمة شرحه لمشكاة المصابيح "الكاشف عن حقائق السنن"/٣٤، وقيل في اسمه: الحسن، أو: الحسين بن محمد، وانظر: الإمام شرف الدين الطيبي/٢٣.

(٣) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني، المعروف بابن حجر العسقلاني، الحافظ المؤرخ، من فقهاء الشافعية، ولد سنة (٧٧٣هـ) وتوفي سنة (٨٥٢هـ). انظر: الأعلام١/١٧٨، ومعجم المؤلفين١/٢١٠.

(٤) قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية/٢ ٤٠٢ بعد أن ذكر أركان الإيمان: (وأعظم الناس لها إنكارًا الفلاسفة المسمَّون عند من يعظمهم بالحكماء، فإن من علم حقيقة قولهم علم أنهم لم يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الآخر) ثم ذكر مذهبهم وملخصه: أن الله سبحانه وتعالى عندهم وجود مجرد لا ماهية له ولا حقيقة، ولا يعلم الجزئيات بأعيانها، ولا يفعل بقدرته ومشيئته، وإنما العالم لازم له أزلاً وأبدًا، وينفون عن الله سمعه وبصره وسائر صفاته، ولا يؤمنون بكتبه؛ لأنه سبحانه عندهم لا تكلم ولا يتكلم، ولا قال ولا يقول، والقرآن عندهم فيض فاض من العقل الفعال على قلب بشر زاكي النفس طاهر متميز عن النوع الإنساني بثلاث خصال: قوة الإدراك وسرعته، وقوة النفس، وقوة التخييل، والملائكة عندهم قوى عقلية وأمور ذهنية لا وجود لها في الأعيان، وأما اليوم الآخر فهم أشد الناس تكذيبًا به وإنكارًا له. وانظر: الملل والنحل٢/٥٨، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/١١١٨.

(٥) الدرر الكامنة٢/١٥٦.

وابن خلدون بأنه من أهل السنة، وأن له شرحًا أو حاشية على الكشاف تعقب فيها اعتزاليات الزمخشري(١). ووصفه بأنه من أهل السنة المحضة فيه نظر، خاصة أن الذي وصفه بذلك ابن حجر، وهو ينسب إلى الأشاعرة(٢)، وابن خلدون أشعري، وقد نص في كتابه على أن الأشاعرة هم أهل السنة(٣)، فهل وصفه للطيبي بأنه منهم يعني أن الطيبي كان أشعريًا؟، ربما كان أشعري الانتساب، إلا أنه يسلك مسلك الترجيح والاجتهاد، خاصة أنه من المحدثين، وهم كثيرًا ما يخالفون مذاهبهم الكلامية التي ينتسبون إليها، ويكونون أقرب إلى أهل السنة بخلاف المتكلمين، ولذا فإن الطيبي قد خالف الأشاعرة ووافق أهل السنة في بعض المسائل كتعريف الإيمان، ومال إلى رأي الأشاعرة في كثير من المسائل كالقدر والظلم ورؤية الله، ويذهب مذهب التفويض في الصفات وأوّل بعضها(٤)، وكتبه البلاغية قد حوت من ذلك شيئًا(٥)، والله أعلم.

---

(١) انظر: الدرر الكامنة٢/١٥٦، ومقدمة ابن خلدون٢/١٢٢. وحاشية الطيبي على الكشاف اسمها: فتوح الغيب في كشف قناع الريب، ولها نسخ مخطوطة وقد حقق بعض أجزائها. انظر: الإمام شرف الدين الطيبي/٢٩.

(٢) انظر: منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة/١٣٠، ويرى الدكتور الحوالي في كتابه منهج الأشاعرة في العقيدة/٢٨ أنه (أقرب شيء إلى عقيدة مفوضة الحنابلة) وقال: (ولو قيل: إن الحافظ –رحمه الله– كان متذبذبًا في عقيدته؛ لكان ذلك أقرب إلى الصواب، كما يدل ذلك شرحه لكتاب التوحيد) أي: كتاب التوحيد من صحيح البخاري ضمن شرحه للصحيح المسمى: فتح الباري، وانظر في عقيدة الحافظ ابن حجر: منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة.

(٣) مقدمة ابن خلدون٢/١٥٦.

(٤) انظر: شرح المشكاة "الكاشف"١/٨٣ و٢١٨ في القدر، و١٠/٢٩٢ في الظلم، و١٠/٢٦٣ في الرؤية، و١/٢٣١ و٢٤١، و١٠/١٤٩ و٢٠٣ و٣٣٤ في الصفات.

(٥) انظر: ٣٦٥و ٤٥١و ٥١٨و ٥٢١ من البحث.

وأما كتابه "التبيان" فقد سار فيه على منهاج المدرسة العقلية مفيدًا من السكاكي والرازي والقزويني وغيرهم، مع إفادة من أصحاب المدرسة الأدبية في الاحتفاء بالشواهد وتحليل كثير منها، وإن كان تحليلاً مقتضبًا في الغالب، ومما يحمد له عنايته الفائقة بالشواهد القرآنية[(١)].

٢٨- لطائف البيان في علم المعاني والبيان، للطيبي مؤلف "التبيان".

والكتاب مختصر لطيف، وهو كما يقول محققه: (لا يعدو أن يكون ملخصًا جيدًا لأفكار كل من السكاكي والرازي)[(٢)]، ولا يخرج فيه عن الاتجاه الذي سلكه في كتابه "التبيان".

٢٩- الأقصى القريب، لزين الدين التنوخي[(٣)].

وهو أبو عبد الله محمد بن محمد التنوخي، لا يعرف تاريخ مولده، ووفاته في سنة (٧٤٨هـ).

ولم أقف على تحديد مذهبه العقدي، إلا أن في كتابه ما يخالف منهج أهل السنة، كنسبة فعل العبد إلى الله حقيقة وإلى العبد مجازًا، ونفي التعجب عن الله تعالى[(٤)].

وكتابه أفاد فيه كثيرًا من مؤلفات ابن الأثير، وقد بدأه بمباحث منطقية، ونحوية، يرى أنها مما يحتاج إليه في طريق البيان[(٥)]، ومما يميز الكتاب عنايته بالشواهد والأمثلة وتحليلها، خاصة شواهد القرآن الكريم.

---

(١) انظر في كتاب "التبيان": الإمام شرف الدين الطيبي/٩٥، وقراءات في التراث البلاغي/٢٠٧.

(٢) الإمام شرف الدين الطيبي/٩٥، وانظر: مقدمة المحقق/٥.

(٣) انظر ترجمته في: هدية العارفين٢/١٥٤، والأعلام٧/٣٥، ومعجم المؤلفين٣/٦٨٤ و٦٩٤.

(٤) انظر: الأقصى القريب/٣٢ و٧١ و٨٠.

(٥) المصدر السابق/٣٢، وانظر: البلاغة تطور وتاريخ/٣١٧.

٣٠- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للعلوي[١].

وهو أبو إدريس يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي، ولد سنة (٦٦٩هـ)، وتوفي سنة (٧٤٩هـ) وقيل غيرها.

وهو إمام من أئمة الزيدية المعتزلة وعلمائهم المجتهدين[٢]، وكتابه ينبئ عن ذلك[٣].

وكتابه "الطراز" يعد من خير ما ألف في البلاغة لولا ما فيه من تشيع واعتزال، وقد استقى مادته من أربعة كتب بلاغية هي: نهاية الإيجاز، والمثل السائر، والتبيان للزملكاني، والمصباح، مع إفادته من مصادر أخرى ليست بلاغية خالصة، وتابع السكاكي في تقسيمه علوم البلاغة، وكان مجتهدًا في عرض مسائلها، ومما يحمد له عنايته الفائقة بالشواهد القرآنية والحديثية وغيرها، وتحليلها تحليلاً أدبيًا دقيقًا[٤]، وهو بهذا يعد من أصحاب الاتجاه الأدبي، إلا أنه أفاد من الاتجاه العقلي في التقسيم والتقعيد والتقرير، فمزج بين الاتجاهين[٥].

---

(١) انظر ترجمته في: البدر الطالع٢/٣٣١، والأعلام ٨/١٤٣، ومعجم المؤلفين٤/٩٣، وهجر العلم ومعاقله في اليمن١/٥٠١، ومقدمة تحقيق العسكر للطراز١/١٠.

(٢) يقول الشهرستاني في الملل والنحل١/١٦٢ عن الزيدية: (أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت).

(٣) انظر: مقدمة تحقيق العسكر للطراز١/١١ و٣٥.

(٤) وقد أسرف في الاستشهاد بالكلام المنسوب إلى علي ﷺ، وميزه عن غيره، وهذا من آثار تشيعه.

(٥) انظر في "الطراز": مقدمة تحقيق العسكر/٢٧.

٣١- نتائج الألمعية في شرح الكافية البديعية[١]، لصفي الدين الحلي[٢].

وهو عبد العزيز بن سرايا بن علي بن أبي القاسم السنبسي الحلي، ولد سنة (٦٧٧هـ)، وتوفي سنة (٧٥٠هـ) وقيل غيرها.

كان شيعيًا كما وصفه الصفدي والبغدادي[٣]، وقال ابن حجر: (وفي شعره ما يشعر به، وكان مع ذلك يتنصل بلسان قاله، وهو في أشعاره موجود، وإن كان فيها ما يناقض ذلك)[٤].

ووصفه بـ"الرافضي" عز الدين الموصلي[٥] في بديعيته، فقال:

هُمُ هُمُ في جميع الفضل ما عدموا   ما قاله الرافضي النذل ذو الصمم[٦]

---

(١) عنون المحقق الدكتور نسيب نشاوي للكتاب باسم: شرح الكافية البديعية، وذكر الصفدي في أعيان العصر٣/٧٤ أن اسمها: نتائج الألمعية في شرح الكافية البديعية، ومثله البغدادي في هدية العارفين١/٥٨٢، وقد بين الدكتور محمد الصامل أنه هو العنوان الصحيح للكتاب في أطروحته للدكتوراه: البلاغة والنقد في شروح البديعيات/٥٠.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر١/٦٨، وفوات الوفيات١/٥٧٩، والدرر الكامنة٢/٤٧٩، والنجوم الزاهرة١٠/٢٣٨، والبدر الطالع١/٣٥٨، والأعلام٤/١٧، ومعجم المؤلفين٢/١٦٠.

(٣) أعيان العصر١/٧٠، وهدية العارفين١/٥٨٢. والبغدادي هو: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى البغدادي، مؤرخ أديب عالم بالكتب ومؤلفيها، توفي سنة (١٣٣٩هـ). انظر: الأعلام١/٣٢٦، ومعجم المؤلفين١/٣٧٧.

(٤) الدرر الكامنة٢/٤٧٩.

(٥) عز الدين علي بن الحسين بن علي الموصلي، أديب شاعر، له ديوان شعر، وبديعية عارض بها بديعية صفي الدين الحلي، ورد عليه تشيعه فيها، توفي سنة (٧٨٩هـ). انظر: الأعلام٤/٢٨٠، ومعجم المؤلفين٢/٤٣١، والمدخل إلى بلاغة أهل السنة/١١٠.

(٦) التوصل بالبديع/٤أ-مخطوطة، عن المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة/١١٠.

ويقصد به الحلي حينما فضل عليًا في بديعيته فقال:

هم هم في جميع الفضل ما عدموا   سوى الإخاء ونص الذكر والرحم

كما أن فيه غلوًا ظاهرًا بالنبي ﷺ وآله، تجد ذلك في بديعيته وقصائده التي يمدح بها النبي ﷺ وعليًا وآل البيت[1].

وكتابه شرح موجز لبديعيته "الكافية".

٣٢- الفوائد الغياثية، لعضد الدين الإيجي[2].

وهو أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، ولد سنة (٦٨٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٧٥٦هـ). وهو متكلم من أئمة الأشاعرة، وألف في مذهبه مؤلفات عديدة، منها: العقائد العضدية، قال عنه الدكتور المحمود: (ومنزلة هذا الكتاب عند الأشاعرة ممن جاء بعده كبيرة، فهو يمثل الصياغة النهائية لمذهبهم)[3].

وكتابه "الفوائد" اختصار لكتاب السكاكي "المفتاح".

٣٣- نصرة الثائر على المثل السائر، لصلاح الدين الصفدي[4].

وهو أبو الصفا خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ولد سنة (٦٩٦هـ) وقيل بعدها بسنة، وتوفي سنة (٧٦٤هـ). ولم أقف على تحديد لمذهبه العقدي،

---

(١) انظر: شرح البديعية/٢٦٧-٢٧١ و٢٧٤-٢٨١، وديوانه/٧٣-٩٣.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية١٠/٤٦، والدرر الكامنة٢/٤٢٩، وبغية الوعاة٢/٧٥، وشذرات الذهب٦/١٧٤، والبدر الطالع١/٣٢٦، والأعلام٣/٢٩٥، ومعجم المؤلفين٢/٧٦.

(٣) موقف شيخ الإسلام من الأشاعرة٢/٦٨٩.

(٤) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي١٠/٥، والدرر الكامنة٢/١٧٦، والنجوم الزاهرة١١/١٩، والبدر الطالع١/٢٣٤، والأعلام٢/٣١٥، ومعجم المؤلفين١/٦٨١.

إلا أن أشعريته ظاهرة في مقدمة كتابه "نصرة الثائر" وهو ينتصر للفخر الرازي الأشعري من ابن أبي الحديد المعتزلي، وذكر في ذلك أبياتًا[1].

وكتابه ألفه متعقبًا ابن الأثير في كتابه "المثل السائر".

٣٤- فض الختام عن التورية والاستخدام، للصفدي مؤلف "نصرة الثائر".

والكتاب كما هو عنوانه يبحث في نوعين من أنواع البلاغة، وهما: التورية والاستخدام.

٣٥- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، لبهاء الدين السبكي[2].

وهو أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي، ولد سنة (٧١٩هـ)، وتوفي سنة (٧٧٣هـ). ولم أجد من نص على مذهبه العقدي، وأشعريته ظاهرة في كتابه[3]، وهو سليل عائلة أشعرية، كما قال الدكتور الصامل[4]، كما أن له ردودًا على بعض المعتزلة كالزمخشري[5].

وكتابه شرح لـ"تلخيص المفتاح" للقزويني، ويعد السبكي في بحثه البلاغي ممن (مزج التقسيمات السكاكية بالذوق الأدبي) كما قال الدكتور محمد بركات أبو علي[6].

---

(١) نصرة الثائر/٤٥.

(٢) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة١/٢٢٤، والنجوم الزاهرة١١/١٢١، وبغية الوعاة١/٣٤٢، وشذرات الذهب٦/٢٢٦، والبدر الطالع١/٨١، والأعلام١/١٧٦، ومعجم المؤلفين١/٢٠٥.

(٣) انظر عروس الأفراح١/٣٦ و٤٤ و١٣٦ و١٥٨ و٢١١ و٢٢٦ و٢٢٨ و٤٢٤.

(٤) المدخل/١٠٣.

(٥) انظر على سبيل المثال: عروس الأفراح١/٣٦ و٤٢٤، و٢/٣١.

(٦) الصورة البلاغية عند السبكي/١٠.

٣٦- طراز الحلة وشفاء الغلة، لشهاب الدين الرعيني[١].

وهو أبو جعفر أحمد بن يوسف بن مالك الرعيني الغرناطي، ولد بعد سنة (٧٠٠هـ)، وتوفي سنة (٧٧٩هـ). ولم أقف على تحديد مذهبه العقدي، وفي كتابه ما يدل على أشعريته، كإخراجه العمل عن مسمى الإيمان وتأويله بعض الصفات[٢].

وكتابه شرح لبديعية ابن جابر[٣] "الحلة السيرا".

٣٧- شرح التلخيص، للبابرتي[٤].

وهو محمد – زاد بعضهم: بن محمد- بن محمود بن أحمد البابرتي الرومي، ولد سنة بضع عشرة وسبعمائة، وتوفي سنة (٧٨٦هـ). وهو متكلم ماتريدي، وله شرح للعقيدة الطحاوية على منهاج الماتريدية[٥].

---

(١) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة١/٣٦١، والنجوم الزاهرة١١/١٨٩، وبغية الوعاة١/٤٠٣ و٣٥، وشذرات الذهب٦/٢٦٠، والأعلام١/٢٧٤، ومعجم المؤلفين١/٣٣٠.

(٢) انظر: طراز الحلة/٤١٣ و٤١٦ و٤١٨ و٤٥٢ و٤٥٣ و٤٦٠ و٥٠٤.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن جابر الأندلسي، أديب شاعر، من علماء العربية، وله مشاركة في علوم القرآن وغيرها، كان ضريرًا وصحب الرعيني حتى اشتهرا بالأعمى والبصير، ولد سنة (٦٩٨هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٧٨٠هـ). انظر: الأعلام٥/٣٢٨، ومعجم المؤلفين٣/٨٣.

(٤) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة٥/١٨، والنجوم الزاهرة١١/٣٠٢، وبغية الوعاة١/٢٣٩، وشذرات الذهب٦/٢٩٣، والأعلام٧/٤٢، ومعجم المؤلفين٣/٦٩١ و٦٩٩.

(٥) أصدرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، باسم: شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، وحققه د. عارف آيتكن، وراجعه د. عبد الستار أبو غدة، عام ١٤٠٩هـ، وقد فات المحقق والمراجع كثير من المواضع التي خالف فيها أهل السنة والجماعة فلم يتعقباه فيها. والعقيدة الطحاوية: متن مختصر في العقيدة، على منهاج أهل السنة والجماعة في الجملة، حيث أخذ على مؤلفها في بعض المواضع، ألفها الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ) ، وقد تلقاها العلماء بالقبول، وشرحها كثيرون، إلا أن غالبهم على منهاج الماتريدية، وممن شرحها على منهاج أهل السنة والجماعة ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ) وشرحه مطبوع مشهور.

وقال ابن حجر: (ويقال: إنه كان يعتقد مذهب الوحدة، ذكر ذلك عنه ابن خلدون)[1].

وكتابه شرح لـ"تلخيص المفتاح" للقزويني.

٣٨- المطول في شرح التلخيص، لسعد الدين التفتازاني[2].

وهو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ولد سنة (٧١٢هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٧٩٢هـ) وقيل غيرها.

وهو متكلم من أئمة الماتريدية[3].

وكتابه شرح مطول لـ"تلخيص المفتاح".

٣٩- المختصر على التلخيص، لسعد الدين التفتازاني مؤلف "المطول".

والكتاب شرح مختصر لتلخيص المفتاح، اختصره من شرحه "المطول".

٤٠- البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي[4].

وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، وقيل في اسم أبيه: بهادر بن عبد الله، ولد سنة (٧٤٥هـ)، وتوفي سنة (٧٩٤هـ).

ولم أجد من نص على مذهبه العقدي، إلا أن أشعريته ظاهرة في كتابه[5].

---

(١) الدرر الكامنة٥/١٨.

(٢) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة٥/١١٩، وبغية الوعاة٢/٢٨٥، وشذرات الذهب٦/٣١٩، والبدر الطالع٢/٣٠٣، والأعلام٧/٢١٩، ومعجم المؤلفين٣/٨٤٩.

(٣) انظر: الماتريدية ١/٢٩٣.

(٤) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة٤/١٧، والنجوم الزاهرة١٢/١٣٤، وشذرات الذهب٦/٣٣٥، والأعلام٦/٦٠، ومعجم المؤلفين٣/٤٣٣.

(٥) انظر: البرهان٢/٢٠٧-٢١٧.

والكتاب ألفه الزركشي في علوم القرآن إلا أنه يعد من مراجع البلاغة؛ لعناية المؤلف ببيان الأساليب البلاغية التي حفل بها القرآن الكريم، والاستشهاد لها بآياته، و لم يقف عند حدود ذكر الشواهد على تلك الأساليب ذكرًا مجردًا؛ بل إنه كثيرًا ما يغوص في الأعماق ليستخرج الكنوز، ويكشف عن الأسرار، مما جعل البحث البلاغي عنده ممتعًا وشيقًا[1].

---

(١) ندرك عناية الزركشي بالبحث البلاغي في كتابه إذا علمنا أن أنواع علوم القرآن في كتابه (٤٧) نوعًا، منها نوع واحد وهو السادس والأربعون سماه: (أساليب القرآن وفنونه البديعة) جعله المقصود الأعظم من كتابه وبيت القصيد [انظر مقدمة المؤلف لهذا النوع٢/٤٨٠]، واستغرق هذا النوع الذي يبحث في أساليب البلاغة ما يقارب(٧٠٠) صفحة، بدأ في آخر الجزء الثاني في (٣٨) صفحة، والجزء الثالث كله في (٥١٠) صفحة، والجزء الرابع في (١٥٠) صفحة. وليس هذا النوع وحده هو ما يخص البلاغة؛ بل إن في الكتاب أكثر من عشرة أنواع لها اختصاص بالبلاغة.

الفصل الأول
المفردات

المبحث الأول: المادة

المبحث الثاني: الصيغة

المبحث الثالث: الدلالة

المفردات: جمع مفردة، وهي: اللفظة الواحدة، يدل على ذلك أصل المادة اللغوية "ف ر د" كما قال في "العين": (الفَرْد: ما كان وحده، يقال: فَرَد يَفرُد، وانفَرَد انفرادًا، وأَفردْته: جعلته واحدًا)[1]. وقال ابن فارس: (الفاء والراء والدال: أصل صحيح يدل على وُحدة، من ذلك: الفَرْد: وهو الوَتْر، والفارد والفَرْد: الثور المنفرد، وظبية فارد: انقطعت عن القطيع، وكذلك السدرة الفاردة: انفردت عن سائر السدر، وأفراد النجوم: الدراري في آفاق السماء، والفريد: الدر إذا نظم وفصل بينه بغيره، والله أعلم بالصواب)[2].

ويبحث كثير من علماء اللغة والبلاغة "المفردة" من خلال مصطلح "الكلمة"[3] التي يعرفها الزمخشري في بحثه النحوي بقوله: (هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع)[4].

---

(١) كتاب العين٨/٢٤، مادة (ف ر د).

(٢) معجم مقاييس اللغة٤/٥٠٠، مادة (ف ر د).

(٣) تطلق"الكلمة" أيضًا على الجملة أو الجمل المفيدة، وقد ورد ذلك في القرآن والسنة ولغة العرب كما في قول الله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف:٥]، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ [الأنعام:١١٥]، وقول النبي ﷺ: «أفضل كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» أخرجه البخاري (ح٣٨٤١) ومسلم (ح٢٢٥٦)، وقوله ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده ، سبحان الله العظيم» أخرجه البخاري (ح٦٤٠٦ و٦٦٨٢ و٧٥٦٣) ومسلم (ح٢٦٩٤)، قال ابن تيمية في كتاب العبودية/١٣٤ بعد أن ذكر النصوص السابقة: (وأمثال ذلك مما استعمل فيه لفظ "الكلمة" في الكتاب والسنة، بل وسائر كلام العرب، فإنما يراد به الجملة التامة)، وقرر هذا في كتابه: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح٣/٢٦٥ وأنكر على القائلين بأن هذا الاستعمال مجاز أو أنه قليل الاستعمال، وقال السيوطي في همع الهوامع١/٣: (الكلمة لغة: تطلق على الجمل المفيدة... وهذا الإطلاق منكر في اصطلاح النحويين). وانظر: تهذيب اللغة١٠/٢٦٥، ولسان العرب١٢/٥٢٤.

(٤) المفصل مع شرحه١/١٨.

ويرى حلمي خليل أن علماء البلاغة لم يحاولوا جميعًا وضع تعريف نظري محدد لـ"الكلمة" وإن كنا لا نستطيع أن نغفل تصورهم الواضح لها[١]، فهم نظروا إلى الكلمة بما لها من قيمة جمالية وتعبيرية، فالكلمة من حيث هي دالة على معنى قد تتميز عن غيرها أحيانًا، ومن حيث هي صوت فهي أيضًا ذات قيمة جمالية وتعبيرية، فإذا كانت غير متنافرة الأصوات أحدثت في الأذن متعة، وساعدت على تذوق المعنى وتوصيله، ولها علاوة على ذلك قدرة تعبيرية، خاصة إذا كان جرسها يتفق مع ما توحي به من دلالة، وكانت أصواتها سهلة المخرج، سلسة اللفظ، مطابقة لما تدل عليه[٢].

كما تناول علماء اللغة والبلاغة المفردات من جوانب مختلفة متصلة بمبناها ومعناها، سأقتصر على جوانب ثلاثة لها شواهدها في هذا البحث عند البلاغيين، وهي:

١- مادة الكلمة، أو ما يسمى بالجذر، الذي تشتق منه سائر الصيغ، وتتكون من ثلاثة حروف، وترمز للدلالة الأصلية للمادة.

٢- الصيغة، وهي هيئة الكلمة المشتقة من المادة الأصلية، وتشتق الكلمات من الجذر على صيغ كثيرة، تعطي دلالة وظيفية للكلمة، ومن الصيغ: اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأوزان الأفعال وأنواع الجموع...

---

(١) انظر: الكلمة/٢٩.

(٢) انظر: الكلمة/٢٥-٢٩.

٣- الدلالة، وهي المعنى المستفاد من الكلمة. والدلالة لا تقف عند حدود المعنى المعجمي، أو المعنى الصرفي، بل تتعدى ذلك إلى ملاحظة الجانب الصوتي الذي قد يؤثر على المعنى، ومراعاة الوظيفة النحوية لكل كلمة داخل الجملة، واعتبار العلاقات الدلالية بين الكلمات، وأخيرًا السياق الذي يؤكد المعنى النهائي للكلمة[١].

وسيقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة، يتناول كل مبحث آيات العقيدة في جانب من هذه الجوانب الثلاثة.

وقبل أن أختم هذه المقدمة أشير إلى تناول العلماء للإعجاز البلاغي في ألفاظ القرآن الكريم، فقد قال الراغب الأصفهاني[٢]: (ألفاظ القرآن هي لُبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها، هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحُثالة والتِّبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة)[٣].

وقال الخطابي: (إنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئًا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب

---

(١) انظر: دلالة الألفاظ/٤٦، وعلم الدلالة/١٢، والكلمة/٣١ و٧٠ و٨٥.

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني، مفسر لغوي أديب، توفي سنة (٥٠٢هـ). انظر: الأعلام١/٢٥٥، ومعجم المؤلفين١/٦٤٢.

(٣) المفردات/٥٥.

من ألفاظه...) إلى أن قال: (واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًا أصح المعاني)[1].

ثم قال: (واعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أُبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة)[2].

هذه بعض العبارات التي تشير إلى أن ألفاظ القرآن الكريم قد بلغت الغاية في الحسن والبلاغة، متمثلاً ذلك قمة في الفصاحة، وسلاسة في النطق، وعذوبة على السمع، ودقة في الاختيار، للدلالة على المعنى المراد دلالة فائقة الوضوح، يلحظ فيها مراعاة الفروق بين معاني الألفاظ المتقاربة، وملاءمة الألفاظ للسياق، ومناسبة الفواصل للآي، وتصوير المعنى أكمل تصوير، يسهم في ذلك جرس الحروف الذي يوحي بالمعنى وحيًا، فيعطي للمعنى في النفس بعدًا وشعورًا عميقًا[3].

---

(١) بيان إعجاز القرآن، وهو ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن/٢٧.

(٢) المصدر السابق/٢٩.

(٣) انظر: من بلاغة القرآن/٥٧، والأسلوب في الإعجاز البلاغي/٢٧٣، وخصائص التعبير القرآني١/٢٤٥، وانظر كتاب:"جماليات المفردة القرآنية" لأحمد ياسوف.



المبحث الأول : المادة

وفيه من المسائل:

١- مادة (خ ل ق).

ذكر ابن أبي الإصبع سر اختيار كلمتي "يفعل" و"يخلق" في قول الله تعالى في قصة زكريا: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَـٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾[١]، وقوله تعالى في قصة مريم: ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾[٢]، وبين أن اختيار الكلمتين ناشئ عن الاختلاف بين استبعاد زكريا واستبعاد مريم عليهما السلام، فاستبعاد مريم استبعاد لأمر خارق للعادة (فكان الإخبار عنه سبحانه بوقوعه بلفظة "الخلق" أنسب؛ لأن الخلق في اللغة هو: التقدير، والتقدير مقدم على التصوير، وهو في اصطلاح الشرع: الاختراع، وفعل ما لا يقع مثله أولى بالاختراع، فناسب الإخبار عنه بلفظ الخلق)[٣].

ويرى العلوي في سياق توجيهه لبلاغة قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا ﴾[٤] أن الخلق هو التقدير[٥].

---

(١) آل عمران: ٤٠.

(٢) آل عمران: ٤٧.

(٣) بديع القرآن/٣٣٧.

(٤) الأعراف: ٥٤.

(٥) الطراز/٧٠.

ثم رأى في سياق توجيهه البلاغي لقول الله تعالى: ﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴾ [1] أن الخلق هو الإيجاد، قال: (خلافًا لما يحكى عن المعتزلة من أنه التقدير؛ لأنه لو كان التقدير لكان قوله: ﴿فَقَدَّرَهُۥ﴾ يكون تكرارًا لا حاجة إليه، وهكذا قوله: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [2] يكون مكررًا على مقالتهم، وقوله: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [3]، فهذه كلها مع غيرها تبطل كون الخلق بمعنى التقدير)[4].

وهذه المسألة لها صلة وثيقة بقضية مهمة من قضايا العقيدة، التي خالف فيها المعتزلة أهل السنة والجماعة، وهي قضية "خلق أفعال العباد" أو "قدرة العباد على أفعالهم".

وهذا بيان للمسألة :

أولاً: ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها، ولهم إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته، قال القاضي عبد الجبار: (اتفق كل أهل العدل[5] على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل

---

(١) عبس: ١٧-١٩.

(٢) الفرقان:٢.

(٣) القمر:٤٩.

(٤) المصدر السابق/٢٢٣.

(٥) يريد بأهل العدل: المعتزلة، وقد خالف منهم هذا المذهب: ضرار بن عمرو، وحفص الفرد. انظر: المغني للقاضي عبد الجبار٨/٣، والفصل في الملل والنحل٣/٥٤.

لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه)[1]. وقال أيضًا: (وإذ قد عرفت ذلك وسألك سائل عن أفعال العباد: أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله عن ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم؟!...)[2].

ثانيًا: لما وردت النصوص الشرعية التي تدل على أن الله خالق كل شيء، ومن ذلك أعمال العباد؛ قال من قال من المعتزلة: إن "الخلق" هو "التقدير"، قال القاضي عبد الجبار في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3]: ﴿وَخَلَقَ﴾ يقتضي أنه قدر ودبر، ولا يوجب في اللغة أنه فعل ذلك وأحدثه، ولذلك قال الشاعر[4]:

وَلأَنْتَ تَفْري مَا خَلَقْتَ وَبَعْـ ... ـضُ القَومِ يَخْلُقُ ثُمّ لا يَفْري

فأثبته خلقًا من حيث قدر ودبر؛ وإن لم يفر الأديم، ومتى حمل الكلام على هذا الوجه كان حقيقته: أنه تعالى وإن لم يحدث أفعال العباد؛ فقد قدرها ودبرها وبين أحوالها)[5].

---

(١) المغني٨/٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة/٧٧١.

(٣) الأنعام: ١٠١.

(٤) القائل: زهير بن أبي سلمى، والبيت في: ديوانه/٢٩، ورواية الديوان في الطبعات التي وقفت عليها: فلأنت، بالفاء.

(٥) متشابه القرآن/٢٥١، وانظر: ٢٨٣ و٤٣٥، والمغني٧/٢٠٩، والمختصر في أصول الدين [ضمن رسائل العدل والتوحيد]١/٢١٤، والمحيط بالتكليف/٤١٩.

ومع أن قدماء المعتزلة ينكرون حتى تقدير الله لأعمال العباد، إلا أن من يعترف منهم به فإنما هو تقدير لا يرجع إلى تأثير، وإنما هو مجرد العلم بها والخبر عنها، وهذا لا يسمى خلقًا في لغة العرب، قال ابن القيم مناقشًا المعتزلة: (وليس التقدير عندكم جعلها على قدر كذا وكذا، وصفة كذا وكذا، فإن هذا عندكم غير مقدور للرب ولا مصنوع له، وإنما هو صنع العبد وإحداثه، فرجع التقدير إلى مجرد العلم والخبر، وهذا لا يسمى خلقًا في لغة أمة من الأمم، ولو كان هذا خلقًا لكان من علم شيئًا وعلم أسماءه وصفاته وأخبر عنه بذلك خالقًا له، فالتقدير الذي أثبتموه إن كان متضمنًا للتأثير في إيجاد الفعل فهو خلاف مذهبكم، وإن لم يتضمن تأثيرًا في إيجاده فهو راجع إلى محض العلم والخبر)[1].

ثالثًا: هل يصح ما ذكرته المعتزلة من أن "الخلق" هو "التقدير" كما ذهب إليه العلوي أولاً، أو هو الإيجاد كما قال ابن أبي الإصبع، وذهب إليه العلوي ثانيًا؟.

يتبين هذا من معرفة استعمال العرب لمادة "الخَلْق"، وقد ذكر أهل اللغة أن "الخلق" يرد لمعنى الإيجاد والاختراع وابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه. كما يرد "الخلق" بمعنى التقدير، كقول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾[2]، والبيت السابق، وقول العرب: خلقت الأديم؛ إذا قدرته وقسته، لتقطع منه مزادةً أو قربةً أو خفًّا. وفي حديث أخت أمية بن أبي

---

(١) شفاء العليل ١/٢٠٤، وانظر: روح المعاني ١٨/١٦، ومفهوم العدل/١٠٥.

(٢) الأعراف: ١١.

الصلت[1] قالت: (فدخل عليَّ، وأنا أخلق أديمًا)، وقال الحجاج[2]: (ما خلقت إلا فريت، ولا وعدت إلا وفيت)[3].

ويرد بمعنى الكذب، كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾[4]، وقوله: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خَلْقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[5] بفتح الخاء وتسكين اللام، على قراءة قرأ بها الكسائي[6] وأبو عمرو[7] وابن كثير[8] [9].

---

(١) أمية بن أبي الصلت الثقفي، شاعر جاهلي حكيم، من الطبقة الأولى، أدرك الإسلام و لم يسلم، وعلماء اللغة لا يحتجون بشعره لورود ألفاظ فيه لا تعرفها العرب، توفي سنة (٥هـ). انظر: الأعلام٢/٢٣.

(٢) أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، ولي لبني أمية الحرمين والعراق والمشرق، وحاصر عبد الله بن الزبير ﷺ بالكعبة ورماها بالمنجنيق وقتله، وكان ظلومًا جبارًا سفاكًا، كما كان ذا فصاحة وبلاغة، قال الذهبي: (وله حسنات مغمورة في بحر ذنوبه، وأمره إلى الله). انظر: سير أعلام النبلاء٤/٣٤٣، والأعلام٢/١٦٨.

(٣) انظر: لسان العرب١٠/٨٧ مادة (خ ل ق).

(٤) العنكبوت: ١٧.

(٥) الشعراء: ١٣٧.

(٦) أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي مولاهم ، الملقب بالكسائي، من أئمة القراءة والعربية، وله شعر، توفي سنة (١٨٩هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٩/١٣١، والأعلام٤/٢٨٣، ومعجم المؤلفين٢/٤٣٦.

(٧) أبو عمرو زبان –وقيل غير ذلك- بن عمار –الملقب بالعلاء- التميمي المازني البصري، من أئمة القراءة واللغة والأدب، وهو أحد القراء السبعة، وله تحديث. انظر: سير أعلام النبلاء٦/٤٠٧، والأعلام٣/٤١.

(٨) أبو معبد –وكني بغيرها- عبد الله بن كثير بن عمرو الكناني مولاهم، كان عطارًا فلقب بالداري، من أئمة القراءة بمكة، وأحد القراء السبعة، وهو قليل الحديث، ولد سنة (٤٨هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (١٢٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٥/٣١٨، والأعلام٤/١١٥.

(٩) انظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع٢/١٥١، والقراءات وعلل النحويين فيها٢/٤٧٦.

وعد ابن الأنباري[1] خلق الكذب من "التقدير"، أي: تقدرون كذبًا، وقريبًا منه قول ابن قتيبة أن معناه الخرص، وعده غيرهما من المعنى الأول أي: تبتدعون كذبًا، قال الراغب: (وكل موضع استعمل الخلق في وصف الكلام فالمراد به الكذب)[2].

وعلى هذا فإن "الخلق" لا يرد لمعنى التقدير وحده؛ بل يرد فيه وفي غيره.

رابعًا: هذه المعاني التي ذكرت للخلق منها ما لا يصح أن يطلق إلا على الله، وهو المعنى الأول "الإيجاد"، ومنها ما يصح أن يطلق على الله وعلى الإنسان وهو الثاني "التقدير"، وأما الثالث "الكذب" -إن صح أن يكون معنى بذاته- فلا يصح إلا على الإنسان، تعالى الله عنه علوًا كبيرًا، قال الراغب: (ليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [3]، وأما الذي يكون بالاستحالة[4] فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال، كعيسى حيث قال:

---

(١) أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد الأنباري، إمام حافظ من أهل السنة، ومن أعلم أهل زمانه باللغة والأدب، وأحفظهم للشعر والأخبار، ولد سنة (٢٧١هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٣٢٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٥/٢٧٤، والأعلام٦/٣٣٤، ومعجم المؤلفين٣/٥٩٧.

(٢) المفردات/٢٩٧، وانظر في معاني "الخلق": تأويل مشكل القرآن/٥٠٦، وتهذيب اللغة٧/٢٥، ومقاييس العرب٢/٢١٣، والنهاية في غريب الحديث والأثر٢/٧٠، والمفردات/٢٩٦، وعمدة الحفاظ١/٦٠٦، ولسان العرب١٠/٨٧ مادة (خ ل ق).

(٣) النحل: ١٧.

(٤) أي: إيجاد شيء من شيء.

﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي ﴾[(١)]. والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير... والثاني: في الكذب)[(٢)].

قال الراغب: (إن قيل: قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [(٣)] يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخلق؛ قيل: إن ذلك معناه: أحسن المقدرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أن غير الله يبدع، فكأنه قيل: فاحسب أن ههنا مبدعين وموجدين فالله أحسنهم إيجادًا على ما يعتقدون، كما قال: ﴿ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴾[(٤)])[(٥)].

خامسًا: من خلال ما تقرر سابقًا فإنه لا يختص الخلق بالتقدير كما قالت المعتزلة، كما لا يختص بالإيجاد كما قال ابن أبي الإصبع والعلوي؛ إلا أن يريد العلوي أن الخلق في الآية –التي أورد الاعتراض على المعتزلة عندها– لا يصح تفسيره بالتقدير؛ للمغايرة بين التقدير والخلق في الآية وغيرها[(٦)]، والله أعلم[(٧)].

---

(١) المائدة: ١١٠.

(٢) المفردات/٢٩٦، وانظر: عمدة الحفاظ/٦٠٦.

(٣) المؤمنون: ١٤.

(٤) الرعد: ١٦.

(٥) المفردات/٢٩٦، وانظر: جامع البيان/٢٠٥، وشرح الطحاوية/٦٤٣، وروح المعاني١٨/١٥.

(٦) انظر: حاشية رقم (٣) من تحقيق الطراز للعسكر ٢/٣٨٤ «رسالة دكتوراه لم تنشر».

(٧) انظر في الرد على المعتزلة تفسيرهم للخلق: الانتصار في الرد على المعتزلة١/٢٢١، وشفاء العليل١/٢٠٣، وإيثار الحق على الخلق/٣١١.

٢- مادة (ج ع ل).

في قـــول الله سبحانـــه وتعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[١].

قال الزركشي بعد أن ذكر آيات من القرآن ترد فيها "جعل" بمعنى: صيّر: (فأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ فهو من هذا الباب على جهة الاتساع، أي: صيّرناه يقرأ بلسان عربي... وأخطأ الزمخشري حيث جعله بـ"الخلق"[٢]. وهو مردود صناعة ومعنى؛ أما الصناعة فلأنه يتعدى لمفعولين، ولو كان بمعنى الخلق لم يتعد إلا إلى واحد[٣]، وتعديته لمفعولين – وإن احتمل هذا المعنى– لكن بجواز إرادة التسمية والتصيير على ما سبق. وأما المعنى فلو كان بمعنى: خلقنا التلاوة عربية؛ فباطل؛ لأنه ليس الخلاف في حدوث ما يقوم بألسنتنا؛ وإنما الخلاف في أن كلام الله الذي هو أمره ونهيه وخبره؛ فعندنا أنه صفة من صفات ذاته، وهو قديم. وقالت القدرية[٤]: إنه صفة فعل أوجده بعد

---

(١) الزخرف: ٣.

(٢) ذكره في الكشاف٤/٢٣٠، وعبارته: (﴿ جَعَلْنَٰهُ ﴾ بمعنى: صيرناه، معدى إلى مفعولين، أو بمعنى: خلقناه، معدى إلى واحد، كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١]، و﴿ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ حال... أي: خلقناه عربيًا غير عجمي...) اهـ.

(٣) الزمخشري من خلال عبارته السابقة لم يعرب "جعل" بمعنى "خلق" متعديًا إلى مفعولين، وإنما أعربه متعديًا إلى مفعول واحد، وأعرب "قرآنًا" حالاً، فلا يصح الرد عليه من جهة الصناعة.

(٤) يريد بهم: المعتزلة.

عدمه، وأحدثه لنفسه، فصار عند حدوثه متكلمًا بعد أن لم يكن، فظهر أن الآية على تأويله ليس فيها تأويل لعقيدته الباطلة)[1]، ونَقَل عن الآمدي[2] قوله: (ويحتمل أن "الجعل" على بابه، والمراد القرآن: بمعنى القراءة، دون مدلولها؛ فإن القرآن قد يطلق بمعنى القراءة، ومنه قوله ﷺ: «**ما أَذِن**[3] **الله لشيءٍ أَذَنه لنبي يتغنى في القرآن**»[4] أي: بالقراءة)[5].

وذَكَر عن بعضهم -ولم يسمه-: (إذا ثبت أن "الجعل" المتعدي لاثنين ليس نصًا في الخلق؛ بل يحتمل الخلق وغيره، لم يكن في الآية تعلق للقدرية على خلق القرآن؛ لأن الدليل لا بد أن يكون قطعيًا لا احتمال فيه. ويجوز أن يكون بمعنى "الخلق" على معنى: جعلنا التلاوة عربية)[6].

---

(١) البرهان، للزركشي ٤/١١٥-١١٦.

(٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، فقيه أصولي متكلم، ولد سنة (٥٥١هـ) وتوفي سنة (٦٣١هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٤/٣٣٢، ومعجم المؤلفين٢/٤٧٩.

(٣) "أذن"بمعنى: استمع، قال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر١/٣٢: (أي: ما استمع الله لشيء كاستماعه لنبي يتغنى بالقرآن، أي: يتلوه يجهر به. يقال منه: أَذِن يأذن أَذَنًا بالتحريك) اهـ.

(٤) أخرجه البخاري (ح٥٠٢٣ و٥٠٢٤) ومسلم (ح٧٩٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) البرهان، للزركشي: ٤/١١٦.

(٦) المرجع السابق ٤/١١٧.

قال الزركشي معقبًا على هذا التجويز: (قلت: وهذا يمنع إطلاقه – وإن جوزنا حدوث الألفاظ- لأنها لم تأت عن السلف؛ بل نقول: القرآن غير مخلوق على الإطلاق)[1].

وقد أحسن الزركشي حين بين خطأ الزمخشري في تفسيره لـ"جعل" في الآية بـ"خلق" نصرة لمذهبه في القرآن؛ لكنه لم يحسن في بعض رده حيث كان مبنيًا – أيضًا- على نصرة مذهبه الأشعري في كلام الله.

ولإيضاح المسألة يجمل بيان الآتي:

أولاً: ترد "جعل" في لغة العرب لمعان عديدة، منها: التصيير، والخلق، والإنشاء، والإقبال، والقول، والتسمية، والاعتقاد، والحكم على الشيء بالشيء، وغيرها، وقيل: هو لفظ عام في الأفعال كلها، وهو أعم من فعل وصنع وأخواتهما[2].

ولاختلاف هذه المعاني تختلف التعدية واللزوم؛ فإذا كان بمعنى "التصيير" تعدى إلى مفعولين، وكذا إذا كان بمعنى "التسمية" و"الاعتقاد"، وإذا كان بمعنى "الخلق" تعدى إلى مفعول واحد[3].

وعلى هذا فلا يصح إطلاق القول بأن "الجعل" بمعنى "الخلق" في جميع استعمالات المادة.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: تهذيب اللغة ٣٧٣/١، والمفردات /١٩٦، وعمدة الحفاظ ٣٨٨/١، ولسان العرب ١١٠/١١.

(٣) انظر: البرهان للزركشي ١١٤/٤-١١٩، والأفعال في القرآن ٢٩٦/١.

ثانيًا: ذهب المعتزلة – ومنهم الزمخشري- إلى أن القرآن محدث مخلوق، كما قال القاضي عبد الجبار: (وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث)[1]، وفي "المحيط بالتكليف": (وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق)[2][3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة/٥٢٨.

(٢) المحيط بالتكليف/٣٣١. ومذهبهم في خلق القرآن فرع عن مذهبهم في صفة الكلام لله؛ بل في سائر الصفات إذ يرون أن الله لا تقوم به صفة من الصفات، وما وصف به من الكلام فإنما هو (فعل من أفعاله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب) كما قال القاضي عبد الجبار في المختصر، ضمن رسائل العدل والتوحيد١/١٩٣، وقال في المغني٦/٤ –وانظر٧/٣-: (ولا يصح أن ننزهه عن كثير من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالاً، وذلك يقتضي أن نبين أن الكلام فعله وليس هو من صفات ذاته)، قال ابن تيمية في التسعينية١/٢٧٥: (وأما الجهمية المشهورون من المعتزلة ونحوهم فقالوا: إنه يخلق كلامًا في غيره، إما في الهواء، وإما بين ورق الشجرة التي كلم منها موسى، وإما غير ذلك، فذلك هو كلام الله عندهم، وإذا قالوا: إن الله متكلم حقيقة، وأن له كلامًا حقيقة؛ فهذا معناه عندهم).

(٣) انظر في رد أهل السنة على قول المعتزلة بخلق القرآن: الرد على الجهمية للإمام أحمد/١٠٦، وكتاب السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد١/١٣٢، وكتاب الحيدة بكامله، وكتاب التوحيد لابن خزيمة١/٣٩٠، والإبانة/٦١، والشريعة١/٤٨٩، وكتاب التوحيد لابن مندة٣/١٦٨، وشرح أصول الاعتقاد٢/٢١٦، والرسالة الوافية/٧٠، والحجة في بيان المحجة١/٣٣٤، والانتصار٢/٥٣٩، ومجموع الفتاوى [انظر: الفهارس٣٦/٢١٥]، والتسعينية١/٢٧١، ومختصر الصواعق المرسلة٢/٤٧٢، والكافية الشافية المسماة بالقصيدة النونية/٦٩، وشرحها: توضيح المقاصد١/٢٦٣، وشرح العقيدة الطحاوية١/١٧٢، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين، وهي ضمن مجموع فتاواه ورسائله٨/٤٦٢،٣٦٠، والآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد١/٣١١، والمعتزلة للمعتق/١١٦.

ثالثًا: مما استدل به المعتزلة لمذهبهم في خلق القرآن الآيات التي نصت على أن القرآن مجعول، ومنها آية الزخرف: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1]، وفسروا الجعل بالخلق، وقد استدل بها بشر[2] على عبد العزيز الكناني[3] في المناظرة المعروفة بـ"الحيدة" فقال له الكناني: أخبرني عن "جعل" هذا، حرف محكم، لا يحتمل غير الخلق؟ فقال بشر: نعم، هو حرف محكم، لا يحتمل معنى غير الخلق، وما بين "جعل" و"خلق" فرق عندي ولا عند غيري من سائر الناس، ولا عند أحد من العرب، ولا من العجم، ولا يتعارفون الناس ولا يعقلون غير هذا في كلامهم ولغاتهم؛ سواء عندهم قالوا: "خلق" أو "جعل"[4]، وقال الرسي المعتزلي في الآية: (يريد: خلقناه، كما قال: ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾[5] يقول: خلق منها زوجها)[6].

---

(١) الزخرف: ٣.

(٢) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم المَرِيسي، فقيه متكلم جهمي، قال الذهبي: (جرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم، وكفره عدة). انظر: سير أعلام النبلاء١٠/١٩٩، والأعلام٢/٥٥، ومعجم المؤلفين١/٤٢٧.

(٣) أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي، فقيه من أصحاب الشافعي، وناظر بشرًا المريسي في خلق القرآن عند الخليفة المأمون فانقطع بشر وظهر الكناني، توفي سنة (٢٤٠هـ). انظر: شذرات الذهب٢/٩٥، والأعلام٤/٢٩، ومعجم المؤلفين٢/١٧١.

(٤) الحيدة/٦١.

(٥) الأعراف: ١٨٩.

(٦) كتاب العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد١/١٠٩.

وقد رد أئمة أهل السنة على المعتزلة استدلالهم بهذه الآية وقصرهم "الجعل" على معنى "الخلق"، ومنهم الإمام أحمد في كتابه "الرد على الجهمية والزنادقة" وبين فيه أن "جعل" في القرآن إما من المخلوقين أو من الله تعالى.

فأما "جعل" من المخلوقين فترد على وجهين: (على معنى التسمية، أو على معنى فعل من أفعالهم) واستشهد للأول بقول الله عز وجل: ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ﴾[2]، واستشهد للثاني بقوله تعالى: ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ ﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ﴾[4].

وأما "جعل" من الله سبحانه وتعالى فترد بمعنى "خلق"، وعلى غير معناها. فمن الأول قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾[5]، وقوله عز وجل: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[6]، ومثله في القرآن كثير، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ

---

(١) الحجر: ٩١.

(٢) الزخرف: ١٩.

(٣) البقرة: ١٩.

(٤) الكهف: ٩٦.

(٥) الأنعام: ١.

(٦) النحل: ٧٨.

مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ﴾[1] (لا يعني: ما خلق الله من بحيرة ولا سائبة) وقوله: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗا ﴾[2] (لا يعني: إني خالق للناس إمامًا؛ لأن خلق إبراهيم كان متقدمًا) وقوله: ﴿ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾[3] (لا يعني: وخالقوه من المرسلين؛ لأن الله وعد أم موسى أن يرده إليها، ثم يجعله بعد ذلك رسولاً) ومثله في القرآن كثير.

قال الإمام أحمد: (فإذا قال الله: "جعل" على معنى "خلق"، وقال: "جعل" على غير معنى "خلق"؛ فبأي حجة قال الجهمي: "جعل" على معنى "خلق"؟! فإن رد الجهمي "الجعل" إلى المعنى الذي وصفه الله فيه، وإلا كان من الذين يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون. فلما قال الله: ﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾[4]، وقال: ﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾[5]، وقال: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ ﴾[6]، فلما جعل الله القرآن عربيًا، ويسره بلسان نبيه ﷺ كان ذلك فعلاً من أفعال الله تبارك وتعالى، جعل به القرآن عربيًا...)[7].

---

(١) المائدة: ١٠٣.

(٢) البقرة: ١٢٤.

(٣) القصص: ٧.

(٤) الزخرف: ٣.

(٥) الشعراء: ١٩٤-١٩٥.

(٦) مريم: ٩٧.

(٧) الرد على الجهمية والزنادقة/١٠٦، وانظر: التسعينية ١/٣٠٠.

قال الآلوسي[1]: (والجعل بمعنى التصيير المعدى لمفعولين، لا بمعنى الخلق المعدى لواحد، لا لأنه ينافي تعظيم القرآن؛ بل لأنه يأباه ذوق المقام المتكلم فيه؛ لأن الكلام لم يسق لتأكيد كونه مخلوقًا، وما كان إنكارهم متوجهًا عليه؛ بل هو مسوق لإثبات كونه قرآنًا عربيًا مفصلاً واردًا على أساليبهم، لا يعسر عليهم فهم ما فيه ودرك كونه معجزًا كما يؤذن به قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] أي: لكي تفهموه وتحيطوا بما فيه من النظر الرائق والمعنى الفائق، وتقفوا على ما يتضمنه من الشواهد الناطقة بخروجه عن طوق البشر، وتعرفوا حق النعمة في ذلك، وتنقطع أعذاركم بالكلية)[3].

رابعًا: ما نقله الزركشي عن الآمدي أو ما ذكره عن بعضهم من جواز إرادة "الجعل" للخلق، على معنى خلق الألفاظ والتلاوة العربية؛ يوافق مذهب الأشاعرة في القرآن؛ فهم يرون أن القرآن العربي بحروفه ولفظه ليس من كلام الله؛ وإنما هو عبارة عن كلام الله، وهو بهذا المعنى مخلوق؛ خلقه الله في الهواء، أو في اللوح المحفوظ ونزل به جبريل عليه السلام من اللوح لا من الله على الحقيقة، أو عبر عنه بهذا اللفظ والنظم جبريل عليه السلام، أو محمد ﷺ.

وهذا المذهب مبني على قولهم في كلام الله: إنه معنى أزلي قديم قائم بذاته سبحانه وتعالى دون الحروف والألفاظ، ويسمونه "الكلام النفسي"، أما الحروف والألفاظ فليست هي بكلام الله عز وجل؛ وإنما هي عبارة عن الكلام النفسي.

---

(١) الآلوسي هو: شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، من علماء التفسير، فقيه لغوي مشارك في علوم أخرى، ولد سنة (١٢١٧هـ) وتوفي سنة (١٢٧٠هـ). انظر: الأعلام٧/١٧٦، ومعجم المؤلفين٣/٨١٥.

(٢) الزخرف: ٣.

(٣) روح المعاني٢٥/٦٤.

ولذلك فإن الأشاعرة يفرقون في مسألة "خلق القرآن" بين المعنى واللفظ؛ فالمعنى – وهو الكلام النفسي- غير مخلوق، وأما اللفظ – وهو المتلو المقروء- فمخلوق، ولا يطلقون القول بخلق القرآن لئلا يتوهم أن المعنى مخلوق، قال الباجوري[1]: (ومذهب أهل السنة[2] أن القرآن بمعنى "الكلام النفسي" ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى "اللفظ" الذي نقرؤه فهو مخلوق؛ لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، أي: الكلام النفسي)[3]. وهذا يفسر قول الزركشي معقبًا على التجويز: (قلت: وهذا يمنع إطلاقه –وإن جوزنا حدوث الألفاظ- لأنها لم تأت عن السلف؛ بل نقول: القرآن غير مخلوق على الإطلاق).

والأشاعرة بذلك يوافقون المعتزلة في أن القرآن الذي نتلوه ونقرؤه مخلوق؛ إلا أن المعتزلة ربما عدوه من كلام الله، والأشاعرة لم يعدوه كلامًا لله، تعالى الله علوًا كبيرًا.

---

(١) إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، أو البيجوري، أشعري شافعي، تولى مشيخة الأزهر، ولد عام (١١٩٨هـ) وتوفي عام (١٢٧٧هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام١/٧١، ومعجم المؤلفين١/٥٧.

(٢) يقصد طائفته الأشاعرة، فهم يسمون أنفسهم بأهل السنة.

(٣) شرح الجوهرة/٩٤، وانظر: ٧٢، وحاشية ابن المنير على الكشاف "الانتصاف"٢/٦٦٥.

وسيأتي – بإذن الله- مزيد بيان لمذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى والقرآن في مبحث الاستعارة[١].

أما أهل السنة والجماعة فقد سبق تقرير مذهبهم في القرآن، وخلاصته: أن القرآن كلام الله تعالى بحروفه ومعانيه، منزل، غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود[٢]، والله أعلم.

(١) انظر في مذهب الأشاعرة ورد أهل السنة عليهم: الإنصاف/١١٥، وأصول الدين/١٠٦، والإرشاد/١٠٥، والتسعينية٢/٤٣٢، ومختصر الصواعق المرسلة /٤٧٥ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٢٥٥، وشعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة/١٩٧، ومنهج الأشاعرة في العقيدة/٤١.

(٢) انظر ص ٥٠.



المبحث الثاني : الصيغة

وفيه من المسائل:

١- تثنية "اليد" في قول الله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾[(١)].

قال الزركشي بعد أن ذكر معنى "اليد" المضافة إلى الله، والخلاف فيه: (وقال البغوي في تفسير قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ : في تحقيق الله تعالى التثنية في "اليد" دليل على أنه ليس بمعنى النعمة والقدرة؛ وإنما هما صفتان من صفات ذاته[(٢)])[(٣)].

والذي ذكره الزركشي عن البغوي في تثنية "اليد" هو من الوجوه التي أثبت بها أهل السنة والجماعة صفة "اليدين" لله عز وجل على الحقيقة، وردوا بها على القائلين بالمجاز، ومع أن الزركشي من النافين لحقيقة اليد قبل نقله لكلام البغوي إلا أنه لم يتعقب البغوي بشيء، ولعل مرد ذلك أنه لا يرى تأويل اليد بمعنى القدرة والنعمة تبعًا لأبي الحسن الأشعري[(٤)]، وخلافًا لأصحابه المتأخرين، كما ذكره الزركشي[(٥)].

---

(١) ص: ٧٥.

(٢) لم أجده في تفسيره المطبوع.

(٣) البرهان للزركشي٢/٢١٤.

(٤) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، من نسل أبي موسى الأشعري ﷺ، كان معتزليًا، ثم نزع إلى مذهب ابن كلاب، وإليه في هذه المرحلة تنتسب الأشاعرة، وفي آخر عمره كان قريبًا من مذهب أهل السنة إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب ابن كلاب، ولد سنة (٢٦٠هـ) وتوفي سنة (٣٢٤هـ). انظر: الأعلام٤/٢٦٣، ومعجم المؤلفين٢/٤٠٥، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة١/٣٦١.

(٥) البرهان للزركشي٢/٢١٤.

وملاحظة الصيغة التي وردت عليها الكلمة ملاحظة حسنة، أفادت البغوي والزركشي في توجيه اليد المضافة إلى الله تعالى توجيهًا يرد به على من يؤولها بالمجاز.

وقد سبق الطبري[1] في تفسيره إلى ذكر ملاحظة أهل السنة لأثر الصيغة في توجيه اليد للمعتقد الحق، حيث أورد أقوال الفرق في يدي الله عز وجل، ثم ذكر قول أهل السنة ووجوه ردهم على مخالفيهم ومنها: (قالوا: وأحرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون: إن يد الله في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[2] هي نعمته؛ لقيل: بل يده مبسوطة، ولم يقل: بل يداه؛ لأن نعمة الله لا تحصى بكثرة، وبذلك جاء التنزيل، يقول الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[3] قالوا: ولو كانت نعمتين كانتا محصاتين.

قالوا: فإن ظنّ ظانّ أن النعمتين بمعنى النعم الكثيرة، فذلك منه خطأ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه، وذلك كقول الله تعالى ذكره: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾[4]، وكقوله:

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، من أئمة السلف المجتهدين المتَّبعين، قال الذهبي في السير١٤/٢٧٠: (كان ثقة، صادقًا، حافظًا، رأسًا في التفسير، إمامًا في الفقه والإجماع والاختلاف، علامة في التاريخ وأيام الناس، عارفًا بالقراءات وباللغة وغير ذلك)، ولد سنة (٢٢٤هـ) وتوفي سنة (٣١٠هـ). انظر: الأعلام٦/٦٩، ومعجم المؤلفين٣/١٩٠.

(٢) المائدة: ٦٤.

(٣) إبراهيم: ٣٤، والنحل: ١٨.

(٤) العصر: ١-٢.

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَكَانَ ٱلْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِۦ ظَهِيرًا ﴾[2] قال: فلم يُرَدْ بالإنسان والكافر في هذه الأماكن إنسان بعينه، ولا كافر مشار إليه حاضر؛ بل عُني به جميع الإنس وجميع الكفار، ولكن الواحد أدّى عن جنسه كما تقول العرب: ما أكثر الدرهم في أيدي الناس، وكذلك قوله: ﴿ وَكَانَ ٱلْكَافِرُ ﴾ معناه: وكان الذين كفروا.

قالوا: فأما إذا ثني الاسم فلا يؤدّي عن الجنس، ولا يؤدّي إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما. قالوا: وخطأ في كلام العرب أن يقال: ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس بمعنى: ما أكثر الدراهم في أيديهم. قالوا: وذلك أن الدرهم إذا ثني لا يؤدّي في كلامها إلا عن اثنين بأعيانهما. قالوا: وغير محال: ما أكثر الدرهم في أيدي الناس، وما أكثر الدراهم في أيديهم؛ لأن الواحد يؤدّي عن الجميع. قالوا: ففي قول الله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[3] مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى، مع ما وصفنا من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤدّيان عن الجميع؛ ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنى "اليد" في هذا الموضع: النعمة، وصحة قول من قال: إن "يد الله" هي له صفة. قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ، وقال به العلماء وأهل التأويل)[4]، والله أعلم.

---

(١) التين: ٤، والبلد: ٤.

(٢) الفرقان: ٥٥.

(٣) المائدة: ٦٤.

(٤) جامع البيان٤/٦٤١، وانظر: نقض الدارمي١/٢٨٥.

٢- إفراد "السماء" وجمعها.

قال الزركشي: (وأما السماوات فليست من الدنيا على أحد القولين، فإذا أريد الوصف الشامل للسماوات؛ وهو معنى العلو والفوق أفردته كالأرض، بدليل قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ﴾[١]، ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ﴾[٢]، فأفرد هنا لما كان المراد الوصف الشامل وليس المراد سماء معينة. وكذا قوله: ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[٣]، بخلاف قوله في سبأ: ﴿ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[٤]، فإن قبلها ذكر الله سبحانه سعة علمه، وأن له ما في السماوات وما في الأرض، فاقتضى السياق أن يذكر سعة علمه، وتعلقه بمعلومات ملكه؛ وهو السماوات كلها والأرض. ولما لم يكن في سورة يونس ما يقتضي ذلك أفردها إرادة للجنس... وكذا قوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾[٥]، فإنها جاءت مجموعة لتعلق الظرف بما في اسم الله تبارك وتعالى من معنى الإلهية؛ فالمعنى هو الإله المعبود في كل واحدة من السماوات، فذكر الجمع هنا أحسن. ولما خفي هذا المعنى على بعض المجسمة[٦] قال بالوقف على قوله : ﴿ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ ثم يبتدئ بقوله: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ .

---

(١) الملك: ١٦.

(٢) الملك:١٧.

(٣) يونس: ٦١.

(٤) سبأ: ٣.

(٥) الأنعام: ٣.

(٦) عبارة ابن القيم في الفوائد١/١٣٠: (ولما عزب هذا المعنى عن فهم بعض المتسننة فسر الآية بما لا يليق بها...).

وتأمل كيف جاءت مفردة في قوله: ﴿ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ﴾[1]، أراد لهذين الجنسين، أي رب كل ما علا وسفل، وجاءت مجموعة في قوله: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2] في جميع السور؛ لما كان المراد الإخبار عن تسبيح سكانها على كثرتهم، وتباين مراتبهم؛ لم يكن بد من جمع محلهم.

ونظير هذا جمعها في قوله: ﴿ وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾[3]، وقوله: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ ﴾[4]، أي تسبح بذواتها وأنفسها على اختلاف عددها ؛ ولهذا صرح بالعدد بقوله: ﴿ ٱلسَّبْعُ ﴾ .

وتأمل كيف جاءت مفردة في قوله: ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾[5]، فالرزق: المطر، وما توعدون: الجنة، وكلاهما في هذه الجهة؛ لا أنها في كل واحدة واحدة من السماوات، فكان لفظ الإفراد أليق. وجاءت مجموعة في قوله: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[6] لما كان المراد نفي علم الغيب عن كل من هو في واحدة واحدة من السموات أتى بها مجموعة، ولم يجئ في سياق الإخبار بنزول الماء منها إلا مفردة حيث وقعت، لما لم يكن المراد نزوله من ذاتها؛ بل المراد الوصف.

---

(١) الذاريات: ٢٣.

(٢) الحديد: ١.

(٣) الأنبياء: ١٩.

(٤) الإسراء: ٤٤.

(٥) الذاريات: ٢٢.

(٦) النمل: ٦٥.

فإن قيل: فهل يظهر فرق بين قوله تعالى في سورة يونس: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾[1]، وبين قوله في سورة سبأ: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ﴾[2]؟. قيل: السياق في كل منهما مرشد إلى الفرق؛ فإن الآيات التي في سورة يونس سيقت للاحتجاج عليهم بما أقروا به من كونه تعالى هو رازقهم، ومالك أسماعهم وأبصارهم، ومدبر أمورهم؛ بأن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، فلما كانوا مقرين بهذا كله، حسن الاحتجاج به عليهم؛ إذ فاعل هذا هو الله الذي لا إله غيره، فكيف تعبدون معه غيره ! ولهذا قال بعده: ﴿ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ﴾ أي : هم يقرون به ولا يجحدون، والمخاطبون المحتج عليهم بهذه الآية إنما كانوا مقرين بنزول الرزق من قبل هذه السماء التي يشاهدونها، ولم يكونوا مقرين ولا عالمين بنزول الرزق من سماء إلى سماء حتى ينتهي إليهم، فأفردت لفظة "السماء" هنا لذلك. وأما الآية التي في سبأ؛ فإنه لم ينتظم لها ذكر إقرارهم لما ينزل من السماء، ولهذا أمر رسوله بأن يجيب، ولم يذكر عنهم أنهم هم المجيبون، فقال: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ﴾، ولم يقل: فسيقولون الله، أي الله وحده الذي ينزل رزقه على اختلاف أنواعه ومنافعه من السماوات)[3].

---

(١) يونس: ٣١.

(٢) سبأ: ٢٤.

(٣) البرهان للزركشي ٤/٨.

وما ذكره الزركشي أفاده بتمامه من ابن القيم في كتابه "بدائع الفوائد"(١).

وهو تحقيق بديع مفيد في توجيه الآيات التي استدل بها الجهمية على مذهبهم في نفي العلو ودعوى أن الله عز وجل في كل مكان.

ويمكن الإشارة إلى هذه المسألة ليتبين هذا التوجيه:

أولاً: ذهبت الجهمية إلى أن الله تعالى في كل مكان، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، واستدلوا بمثل آية الأنعام السابقة ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾. تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا(٢).

وفرارًا من إثبات مكان دون مكان أو جهة معينة —وهي العلو عند أهل السنة— أوّل الجهمية ومن تبعهم النصوص التي تثبت أنه في السماء مثل قول الله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ بتأويلات منحرفة توهمًا أن كون الله "في السماء" بمعنى أنه داخل السماوات تحيط به وتحويه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ولذا قال ابن القيم بعد تحقيقه لمعنى "السماء" في آيات سورة الملك: (ولما لم تفهم الجهمية هذا المعنى أخذوا في تحريفه)(٣).

---

(١) انظر: بدائع الفوائد١/١٢٩، وابن القيم أفاد أكثره من السهيلي في نتائج الفكر/١٦٠ وصاغه بعبارة أكثر وضوحًا وتنظيمًا، وزاد عليه، وقد وقف الزركشي على كلام السهيلي ونقل عنه بعض لفظه كما في البرهان٤/٩.

(٢) انظر في مذهب الجهمية: الرد على الجهمية للإمام أحمد/١٠٥ و١٣٥، والرد على الجهمية للدارمي/٣٤، والإبانة/٩١، وبيان تلبيس الجهمية٢/٥، ومجموع الفتاوى٢/١٧٢ و٢٩٨ و٤٦٦.

(٣) بدائع الفوائد١/١٣٠، وانظر: التدمرية/٨٥، وهي ضمن مجموع الفتاوى٣/٥٢، والفتوى الحموية الكبرى/٥٢٣، وهي ضمن مجموع الفتاوى٥/١٠٦، ومجموع الفتاوى٤/٢٧١.

ثانيًا: رد أهل السنة على الجهمية استدلالهم بآية الأنعام ونحوها بأن معنى قوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ أي : وهو الإله المعبود في السماوات وفي الأرض ؛ وعلى هذا فجملة ﴿ يَعْلَمُ ﴾ حال أو خبر، ويشهد له ويبينه قول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ ﴾[1] أي: هو إله من في السماوات وإله من في الأرض، وقول الله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]. قاله الإمام أحمد، واختاره ابن تيمية وابن كثير والشنقيطي[3]، وهو الذي ذكره ابن القيم آنفًا، وبه قال بعض فضلاء الأشاعرة كابن عطية[4] والقرطبي[5] والزركشي، وقال ابن عطية: (وهذا عندي أفضل الأقوال وأكثرها إحرازًا لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى)[6] وهو الذي عليه الأكثر.

---

(١) الزخرف: ٨٤.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، من علماء بلده شنقيط في التفسير والفقه والأصول واللغة وغيرها، ثم رحل إلى الحج واستقر في المدينة، ودرّس في حرمها، وفي الجامعة الإسلامية فيها، وكان على منهج السلف الصالح، ولد سنة (١٣٢٥هـ) وتوفي بمكة سنة (١٣٩٣هـ). انظر: الأعلام٦/٤٥، ومعجم المؤلفين٣/١٤٦، ومع صاحب الفضيلة محمد الأمين الشنقيطي/ محاضرة ملحقة بالجزء العاشر من أضواء البيان.

(٤) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن ابن عطية المحاربي الغرناطي، من علماء التفسير والفقه واللغة والأدب، ولي القضاء، وغزا مع جيوش الملثمين، ولد سنة (٤٨١هـ) وتوفي سنة (٥٤١هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٣/٢٨٢، ومعجم المؤلفين٢/٥٩.

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القرطبي، من علماء التفسير، توفي سنة (٦٧١هـ). انظر: شذرات الذهب٥/٣٣٥، والأعلام٥/٣٢٢، ومعجم المؤلفين٣/٥٢.

(٦) المحرر الوجيز٦/٦.

قال ابن عبد البر في رده على الجهمية: (فإن احتجوا بقول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ ﴾ وبقوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ وبقوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ الآية[(١)]، وزعموا أن الله سبحانه في كل مكان بنفسه وذاته، تبارك وتعالى؛ قيل لهم: لا خلاف بيننا وبينكم وبين سائر الأمة أنه ليس في الأرض دون السماء بذاته؛ فوجب حمل هذه الآيات على المعنى الصحيح المجتمع عليه، وذلك أنه في السماء إله معبود من أهل السماء، وفي الأرض إله معبود من أهل الأرض، وكذلك قال أهل العلم بالتفسير، فظاهر التنزيل يشهد أنه على العرش، والاختلاف في ذلك ساقط، وأسعد الناس به من ساعده الظاهر، وأما قوله في الآية الأخرى: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ ﴾ فالإجماع والاتفاق قد بين المراد بأنه معبود من أهل الأرض، فتدبر هذا فإنه قاطع إن شاء الله)[(٢)].

وللعلماء توجيهان آخران في الآية:

أحدهما: أن قوله: ﴿ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ يتعلق بقوله: ﴿ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾، أي: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السماوات وفي الأرض، ويبينه ويشهد له قول الله تعالى: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[(٣)].

---

(١) المجادلة: ٧.

(٢) التمهيد٧/١٣٣.

(٣) الفرقان: ٦.

وثانيهمـــا: أن الوقـف تـام علـى قولـه: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وقـــوله : ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ يتعلـق بمـا بعـده، أي: يعلـم سـركم وجهـركم في الأرض[1]، وهـذا التوجيه هو الذي وصف الزركشي أصحابه بأنهم من المجسمة، وهـذا وصـف ذم يطلقــه المبتدعــة كـثيرًا علــى أهــل الـسنة زورًا وبهتانًــا، فكــان الأولى بالزركشي اجتنابه.

ثالثًا: ما توهمه الجهمية ومن تبعهم من أن الحرف "في" في قـــوله تعـالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾، أو في قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ -علـى مـن يـرى الوقف على ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾- يدل على الظرفية فيوهم أن كون الله "في الـسماء" بمعنى أنه داخل السماوات تحيط بـه وتحويـه، فأوجـب مـنهم تـأويلات باطلـة، يردها ما ذكره الزركشي من تحقيق في إفراد "السماء" وجمعها، وسيأتي -بإذن الله- بيان ذلـك عنـد الحـديث عـن الحـرف "في" في مبحـث الدلالـة مـن هـذا الفصل، والله أعلم.

---

(١) انظر أقوال العلماء في الآية، والرد على الجهمية: الرد على الجهمية للإمـام أحمـد/١٣٥، والــرد علــى الجهميــة للــدارمي/٣٣، والإبانــة/٩١، والتمهيــد٧/١٣٣، ومعــالم التنزيـل٣/١٢٧، والمحـرر الـوجيز٦/٥، والجـامع لأحكـام القـرآن٦/٢٥١، ونقـض التأسيس٢/٥، والرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، ضمن مجموع الفتـاوى٢/٣٦٢، وتفسير القرآن العظيم٣/٢٤٠، ، واجتماع الجيوش الإسلامية، وأضـواء البيـان١/٢٤، و٢/١٨٢.

٣- جمع "بارّ" و"برّ" للملائكة والآدميين.

قال الزركشي: (حيث ورد "البارّ" مجموعًا في صفة الآدميين قيل: "أبرار" كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾[1]، وقال في صفة الملائكة: ﴿بَرَرَةٍ﴾[2])، ونقل عن الراغب أنه قال: (خص الملائكة بها من حيث إنه أبلغ من "أبرار" جمع "بَرّ"، و"أبرار" جمع "بارّ"، و"بَرّ" أبلغ من "بارّ" كما أن عدلاً أبلغ من عادل)[3].

قال الزركشي معقبًا على كلام الراغب: (وهذا بناء على الرواية في تفضيل الملائكة على البشر)[4].

و لم يبين الزركشي موافقته لهذا التوجيه من عدمها؛ وإن كان أحسن في بيان مأخذ الراغب في توجيهه، إذ مسألة تفضيل الملائكة على البشر ربما كانت دافعًا للراغب إلى هذا التوجيه، وأقول: ربما؛ لأنني لم أقف على قول صريح للراغب في هذه المسألة، كما أن توجيه الراغب يرد عليه بعض المآخذ، وهذا بيان المسألة:

أولاً: مسألة تفضيل الملائكة على البشر من المسائل التي ليس فيها قول واحد لأهل السنة وإن كان جمهورهم على تفضيل صالحي البشر، وكذا الأشاعرة، وأما المعتزلة فيرون تفضيل الملائكة على البشر مطلقًا.

---

(١) الانفطار: ١٣.

(٢) عبس: ١٦.

(٣) في نقل الزركشي لكلام الراغب سقط، وتمام القول كما في المفردات/١١٥: (خُص بها الملائكة في القرآن من حيث إنه أبلغ من أبرار، فإنه جمع بر...).

(٤) البرهان للزركشي٤/١٨.

وهذه المسألة -كما قال تاج الدين الفزاري[1]- (لا يتوقف عليها أصل من أصول العقائد، ولا يتعلق بها من الأمور الدينية كثير من المقاصد، ولهذا خلا عنها طائفة من مصنفات هذا الشأن، وامتنع من الكلام فيها جماعة من الأعيان، وكل متكلم فيها من علماء الظاهر بعلمه لم يخل كلامه عن ضعف واضطراب)[2].

(وقد رويت عن الصحابة ﷺ أحاديث موقوفة ومرفوعة، فيها ذكر لهذه المسألة، في بعضها تفضيل المؤمن على بعض الملائكة، وبعضها تفضيل بني آدم على الملائكة؛ ولكنها أحاديث إما ضعيفة أو موضوعة)[3].

---

(١) تاج الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع الفزاري، المعروف بابن الفركاح، فقيه أصولي من علماء الشافعية المجتهدين، ولد سنة (٦٢٤هـ) وتوفي سنة (٦٩٠هـ). انظر: الأعلام٣/٢٩٣، ومعجم المؤلفين٢/٧١.

(٢) عن شرح الطحاوية/٤١٣، وانظر: فتح القدير للشوكاني٣/٢٤٤.

(٣) مباحث المفاضلة في العقيدة/٣٥٧.قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية/٤١١: (الواجب علينا الإيمان بالملائكة والنبيين، وليس علينا أن نعتقد أي الفريقين أفضل، فإن هذا لو كان من الواجبات لبين لنا نصًا، وقد قال تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [مريم: ٦٤]، وفي الصحيح: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها» فالسكوت عن الكلام في هذه المسألة نفيًا وإثباتًا -والحالة هذه- أولى) ثم قال: (والمعتبر رجحان الدليل، ولا يهجر القول؛ لأن بعض أهل الأهواء وافق عليه، بعد أن تكون المسألة مختلفًا فيها بين أهل السنة... والأدلة في هذه المسألة من الجانبين تدل على الفضل، لا على الأفضلية، ولا نزاع في ذلك)، وقد أطال شيخ الإسلام ابن تيمية بحث المسألة في مجموع الفتاوى٤/٣٥٠-٣٩٢، وانظر: شرح الطحاوية/٤١٠، ومباحث المفاضلة في العقيدة/٣٥٤.

ثانيًا: لا يسلم للراغب توجيهه؛ إذ يرد عليه أن من أهل اللغة من يرى بخلاف ما ذكر، كما قال الجوهري[1]: (جمع البَرّ: أبرار، وجمع البارّ: البَرَرَة)[2] وقال ابن الأثير[3]: (يقال: بَرَّ يَبَرُّ فهو بارّ، وجمعه: بَرَرَة، وجمع البَرّ: أبرار)[4].

وهو يوافق ما ذكره الفراء[5] من أن العرب لا يجمعون على وزن "فَعَلَة" إلا والمفرد منه "فاعل"، قال: ("البررة": الواحد منهم في قياس العربية "بارّ" لأن العرب لا تقول "فَعَلَة" ينوون به الجمع إلا والواحد منه فاعل، مثل: كافر وكفرة، وفاجر وفجرة) إلا أنه قال: (فهذا الحكم على واحده "بارّ"؛ والذي تقول العرب: رجل بَرّ، وامرأة بَرّة، ثم جمع على تأويل "فاعل" كما قالوا: قوم خَيَرَة بَرَرَة، سمعتها من بعض العرب، وواحد الخَيَرَة: خيِّر، وواحد البَرَرَة: بَرّ)[6].

---

(١) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، من أئمة اللغة، حاول الطيران بجناحين من خشب، فسقط إلى الأرض قتيلاً سنة (٣٩٣هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام١/٣١٣، ومعجم المؤلفين١/٣٦٢.

(٢) الصحاح٢/٥٨٨.

(٣) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن الأثير محمد بن محمد الشيباني الجزري، محدث لغوي أديب، مشارك في التفسير والفقه وغيرهما، ولد سنة (٥٤٤هـ) وتوفي سنة (٦٠٦هـ). انظر: الأعلام٥/٢٧٢، ومعجم المؤلفين٣/١٣.

(٤) النهاية في غريب الحديث١/١١٦.

(٥) أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله، المعروف بالفراء، من أئمة اللغة والنحو الكوفيين، متكلم يميل إلى الاعتزال، ولد سنة (١٤٤هـ) وتوفي سنة (٢٠٧هـ). انظر: الأعلام٨/١٤٥، ومعجم المؤلفين٤/٩٥.

(٦) معاني القرآن٣/٢٣٧.

والذي يظهر - والله أعلم- أن المفردين "بَرّ ، وبارّ" يجمع كل واحد منهما على "أبرار، وبررة" كما قال في العين: (و"البَرّ": البارّ بذوي قرابته، وقوم "بَرَرَة" و"أَبرَار")[1] وقال الأزهري[2]: (رَجلٌ "بَرٌّ" بذي قرابته، و"بارٌّ": من قوم "بَرَرَة" و"أَبرَار")[3] وذكر ذلك الفيروزأبادي[4].

ثالثًا: لو صح ما ذكره الراغب لكان "بارّ" أبلغ من "بَرّ" لزيادة بنيته، كما ذكر الآلوسي[5].

رابعًا: ذكر الآلوسي توجيهين آخرين للفرق بين الجمعين:

أحدهما: أن "الأبرار" من صيغ القلة دون "البررة" ومتقو الملائكة أكثر من متقي الآدميين فناسب استعمال صيغة القلة، وإن لم ترد حقيقتها في الآدميين دونهم.

الثاني: أن صفات الكمال في بني آدم لما تكون كاملة وناقصة وصفوا بالأبرار إشارة إلى مدحهم بأكمل الأوصاف، وأما الملائكة فصفات الكمال

---

(١) كتاب العين٨/٢٥٩.

(٢) أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي، من أئمة اللغة والعربية، ولد سنة (٢٨٢هـ) وتوفي سنة (٣٧٠هـ) وقيل غيرها. انظر: الأعلام٥/٣١١، ومعجم المؤلفين٣/٤٧.

(٣) تهذيب اللغة١٥/١٩٠.

(٤) القاموس المحيط١/٦٩٥. والفيروزآبادي هو: مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزأبادي الشيرازي، من علماء اللغة، وله مشاركة في علوم أخرى، ولد سنة (٧٢٩هـ) وتوفي سنة (٨١٧هـ). انظر: الأعلام٧/١٤٦، ومعجم المؤلفين٣/٧٧٦.

(٥) روح المعاني٣٠/٤٣.

فيهم لا تكون ناقصة فوصفوا بالبررة؛ لأنه يدل على أصل الوصف، بقطع النظر عن المبالغة فيه، لعدم احتياجهم لذلك، وإشارة لفضيلة البشر لما في كونهم أبرارًا من المجاهدة وعصيان داعي الجبلة. قال الآلوسي معقبًا: (وفيه ما لا يخفى)[1].

خامسًا: لم يظهر لي توجيه تطمئن النفس إليه في الفرق بين الجمعين؛ إلا أن يكون الفرق مراعاةً للفظ والفاصلة، فجمع الملائكة "بررة" مناسب للجمع ﴿ سَفَرَةٍ﴾ وزنًا وفاصلة، ولم يرد إلا في موضع واحد في سورة عبس، كما أنه ورد في حديث لم أجد غيره، أخرجه الشيخان وغيرهما عن عائشة –رضي الله عنها– عن النبي ﷺ قال: «**الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة والذي يقرأ القرآن ويتتعتع فيه وهو عليه شاق له أجران**»[2].

أما جمع "الأبرار" فجاء مراعاة للفاصلة في سورة آل عمران، ومقابلة للجمع ﴿ٱلۡفُجَّارِ﴾ في سورتي المطففين والانفطار.

لكن يشكل على هذا التوجيه جمع "الأبرار" في سورة الإنسان حيث لم يرد فاصلةً ولا مقابلةً للفجار، واستعماله –أيضًا– في السنة النبوية للآدميين دون الملائكة.

ويتبين مما سبق أن لغة القرآن والسنة في جمع الملائكة "بَرَرَة" وفي جمع الآدميين "أَبْرَار".

والمقصود من ذكر المسألة التمثيل على خدمة المعتقد من خلال الأساليب البلاغية، والله أعلم.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أخرجه البخاري (ح٤٩٣٧) ومسلم (ح٧٩٨).

٤- تذكير لفظ "قريب" في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[(١)] مع أن "رحمة" لفظ مؤنث.

قال الزركشي بعد ذكره الآية: (ولم يقل: قريبة، قال الجوهري: ذُكِّرت على معنى الإحسان...)، ثم ذكر توجيهات أخرى تزيد على العشرة[(٢)].

والمقصود هنا ما نقله الزركشي عن الجوهري من أن الرحمة بمعنى الإحسان، ولم يعقب عليه، ونص قوله في الصحاح: (ولم يقل: قريبة؛ لأنه أراد بالرحمة: الإحسان)[(٣)].

وتوجيهه يحتمل أمرين:

الأول: أن "الرحمة" مجاز عن "الإحسان".

فإن كان المراد فهو تأويل باطل فيه نفي حقيقة الرحمة عن الله عز وجل، وهذا على خلاف منهاج أهل السنة والجماعة، حيث يعتقدون أن رحمة الله صفة حقيقية ثابتة له على ما يليق به سبحانه وتعالى[(٤)].

الثاني: أنه يقصد التضمين، لا نفي الرحمة وتأويلها بالإحسان، ولا يلزم من التضمين نفي حقيقة المعنى للفظ "الرحمة"، وهذا التوجيه هو الأقرب، خاصة أن الجوهري لا يعرف عنه التأويل، وقد قال بالتضمين بعض المفسرين من أهل السنة كابن جرير وابن كثير وذكره ابن القيم واستشهد له، قال ابن كثير:

---

(١) الأعراف: ٥٦.

(٢) البرهان للزركشي٣/٤٢٠.

(٣) الصحاح١/١٩٨.

(٤) انظر:صفات الله عز وجل/١٤٩.

(لم يقل: قريبة؛ لأنه ضمن الرحمة معنى الثواب...)[1]، وهو أسلوب عربي ستأتي الإشارة إليه –بإذن الله– في مبحث الدلالة من هذا الفصل[2].

وذكر ابن القيم أن هذا التوجيه اعترض عليه باعتراضين فاسدين غير لازمين:

أحدهما: أنه لو جاز تأويل المذكر بمؤنث يوافقه، وعكسه؛ لجاز أن يقال: كلمتني زيد، وكلمني هند، تأويلاً لزيد بالنفس والجثة، ولهند بالشخص والشبح، وهذا باطل.

ورده بأنه اعتراض غير لازم، لأنه لم يدع اطراد ذلك؛ وإنما ادعي أنه مما يسوغ استعماله لفائدة، وفرق بين ما يسوغ أحيانًا وبين ما يطرد.

والاعتراض الثاني؛ وهو الذي يتصل بباب العقيدة: أن حمل الرحمة على الإحسان؛ إما أن يكون حملاً على حقيقته أو مجازه، وهما ممتنعان؛ فإن الرحمة والإحسان متغايران، لا يلزم من أحدهما وجود الآخر؛ لأن الرحمة قد توجد في حق من لا يتمكن من الإحسان كالوالدة العاجزة ونحوها، وقد يوجد الإحسان ممن لا رحمة في طبعه كالملك القاسي، فإنه قد يحسن إلى بعض أعدائه وغيرهم لمصلحة ملكه مع أنه لا رحمة عنده، وإذا تبين انفكاك أحدهما عن الآخر لم يجز إطلاقه عليه لا حقيقة ولا مجازًا، أما الحقيقة فظاهر، وأما المجاز فإن شرطه خطور المعنى المجازي بالبال ليصح انتقال الذهن إليه، فإذا كان منفكًا عن الحقيقة لم يخطر بالذهن.

---

(١) تفسير القرآن العظيم٣/٤٢٩، وانظر: جامع البيان٥/٥١٥، وبدائع الفوائد٣/٢٥، ومختصر الصواعق المرسلة٢/٤٥٩، ومعالم التنزيل٣/٢٣٨.

(٢) انظر: ص١٤٧.

قال ابن القيم: (وهذا الاعتراض أفسد من الذي قبله، وهو من باب التعنت والمناكدة، وإن هذا من قول أكثر المتكلمين -ولعل هذا المعترض منهم- أنه لا معنى للرحمة غائيًا إلا الإحسان المحض، وأما الرقة التي في الشاهد فلا يوصف الله تعالى بها وإنما رحمته مجرد إحسانه. ومع أنا لا نرتضي هذا القول -بل نثبت لله تعالى الرحمة حقيقة، كما أثبتها لنفسه منزهة مبرأة عن خواص صفات المخلوقين، كما نقوله في سائر صفاته من إرادته وسمعه وبصره وعلمه وحياته وسائر صفات كماله- فلم نذكره إلا لنبين فساد اعتراض هذا المعترض على قول أئمته، ومن قال بقوله من المتكلمين، ثم نقول: الرحمة لا تنفك عن إرادة الإحسان، فهي مستلزمة للإحسان أو إرادته استلزام الخاص للعام، فكما يستحيل وجود الخاص بدون العام؛ فكذلك الرحمة بدون الإحسان أو إرادته يستحيل وجودها، وأما قضية الأم العاجزة فإنها وإن لم تكن تقدر على الإحسان بالفعل فهي محسنة بالإرادة، فرحمتها لا تنفك عن إرادتها التامة للإحسان التي يقترن بها مقدورها إما بدعاء وإما بإيثار بما تقدر عليه ونحو ذلك، فتخلف بعض الإحسان الذي لا تقدر عليه عن رحمتها؛ لا يخرج رحمتها عن استلزامها للإحسان المقدور، وهذا واضح. وأما الملك القاسي إذا أحسن فإن إحسانه لا يكون رحمة؛ فهذا لأن الإحسان أعم من الرحمة، والأعم لا يستلزم الأخص، وهم لم يدعوا ذلك، فلا يلزمهم، وأيضا فإن الإحسان قد يقال: إنه يستلزم الرحمة، وما فعله الملك المذكور فليس بإحسان في الحقيقة؛ وإن كانت صورته صورة الإحسان)[1].

---

(١) بدائع الفوائد٣/٢٦.

وقد ذكر ابن القيم اثني عشر توجيهًا للآية مبينًا ما فيها من صحيح وضعيف ومقارب، مع إيراد الاعتراضات عليها ومناقشتها، واختار منها توجيهًا، قال فيه: (وهو من أليق ما قيل فيها) وهو: (أن الرحمة صفة من صفات الرب تبارك وتعالى والصفة قائمة بالموصوف لا تفارقه لأن الصفة لا تفارق موصوفها فإذا كانت قريبة من المحسنين فالموصوف تبارك وتعالى أولى بالقرب منه بل قرب رحمته تبع لقربه هو تبارك وتعالى من المحسنين... فالرب تبارك وتعالى قريب من المحسنين ورحمته قريبة منهم وقربه يستلزم قرب رحمته، ففي حذف التاء ههنا تنبيه على هذه الفائدة العظيمة الجليلة، وأن الله تعالى قريب من المحسنين، وذلك يستلزم القربين: قربه، وقرب رحمته، ولو قال: إن رحمة الله قريبة من المحسنين؛ لم يدل على قربه تعالى منهم، لأن قربه تعالى أخص من قرب رحمته، والأعم لا يسلتزم الأخص، بخلاف قربه فإنه لما كان أخص استلزم الأعم، وهو قرب رحمته... وإن شئت قلت: قربه تبارك وتعالى من المحسنين وقرب رحمته منهم متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإذا كانت رحمته قريبة منهم فهو أيضا قريب منهم، وإذا كان المعنيان متلازمين صح إرادة كل واحد منهما فكان في بيان قربه سبحانه من المحسنين من التحريض على الإحسان واستدعائه من النفوس وترغيبها فيه غاية حظ لها، وأشرفه، وأجله على الإطلاق، وهو أفضل إعطاء أعطيه العبد، وهو قربه تبارك وتعالى من عبده، الذي هو غاية الأماني ونهاية الآمال وقرة العيون وحياة القلوب وسعادة العبد كلها، فكان في العدول عن قريبة إلى "قريب" من استدعاء الإحسان وترغيب النفوس فيه ما لا يتخلف بعده إلا من غلبت عليه شقاوته، ولا قوة إلا بالله)[1]، والله أعلم.

---

(١) المصدر السابق٣/٣٦.



٥- صيغ المبالغة في أسماء الله وصفاته.

صيغ المبالغة هي: صيغ محولة عن اسم الفاعل للدلالة على المبالغة والتكثير(١).

وذكر لها علماء العربية أوزانًا عديدة؛ إلا أن الذي ورد منها في أسماء الله وصفاته في القرآن الكريم سبعة، وهي:

١- فَعْلان، ولم يرد عليه من الأسماء والصفات إلا: الرحمن.

٢- فَعَّال، ومما ورد عليه من الأسماء والصفات: الغفّار، والتوّاب، وعَلاّم الغيوب، وفعّال لما يريد.

٣- فَعُول، ومما ورد عليه من الأسماء والصفات: الغَفُور، والشكُور، والودُود، والرؤُوف.

٤- فَعِيل، ومما ورد عليه من الأسماء والصفات: السمِيع، والبصِير، والعلِيم، والحلِيم.
وهذه الأربعة ذكرها ابن أبي الإصبع والزركشي(٢).

٥- فَيْعُول: ولم يرد عليه من الأسماء والصفات إلا: القيُّوم، وذكره العلوي(٣).

٦- مُفْتَعِل: ولم يرد عليه من الأسماء والصفات إلا: المُقْتدِر، وذكره ابن الأثير والعلوي(٤).

٧- فُعُّول: ولم يرد عليه من الأسماء والصفات إلا: القُدُّوس.

---

(١) انظر في التعريف والصيغ: أوضح المسالك٣/٢١٩، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم٧/٣.

(٢) بديع القرآن/٥٤، والبرهان للزركشي٣/٧٧.

(٣) الطراز/٢٨٠.

(٤) المثل السائر٢/٢٧٩، والطراز/٢٨٠.

وقد أشكل عند بعض العلماء إطلاق المبالغة في أسماء الله وصفاته، فقد قال السبكي: (سمعت بعض المشايخ يقول: إن صفات الله تعالى التي هي على صيغة المبالغة، كغفار ورحيم وغفور ومنان، كلها مجازات، وهي موضوعة للمبالغة، ولا مبالغة فيها؛ لأن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له، وصفات الله تعالى متناهية في الكمال لا تمكن المبالغة فيها، والمبالغة -أيضًا- تكون في صفات تقبل الزيادة والنقص، وصفات الله منزهة عن ذلك).

قال السبكي: (وعرضت هذا الكلام على الوالد[1] فاستحسنه) ونسب الزركشي القول لبرهان الدين الرشيدي[2].

قال السبكي: (ولا شك أن هذا إنما يأتي تفريعًا على أن هذه الأسماء صفات، فإن قلنا: أعلام فلا يرد السؤال؛ لأن العلم لا يقصد مدلوله الأصلي من مبالغة ولا غيرها)[3].

والذي نقله السبكي مبني على ثلاث مقدمات:

أحدها: أن المبالغة: أن يثبت للشيء أكثر مما له، فهي ادعاء كثرة لا حقيقة لها.

وثانيها: أن المبالغة تكون في صفات تقبل الزيادة والنقص، وصفات الله منزهة عن ذلك.

---

(١) والده تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، من علماء الشافعية المجتهدين، كما كان أشعريًا جلدًا، يعادي شيخ الإسلام ابن تيمية، ولد سنة (٦٨٣هـ) وتوفي سنة (٧٥٦هـ). انظر: الأعلام٤/٣٠٢، ومعجم المؤلفين٢/٤٦١.

(٢) البرهان للزركشي٣/٨١. وبرهان الدين هو: إبراهيم بن لاجين بن عبد الله الرشيدي المصري، خطيب بليغ، وفقيه وأصولي شافعي، من علماء التفسير والقراءات والنحو، وله معرفة بالطب والحساب وغير ذلك، ولد سنة (٦٧٣هـ) وتوفي سنة (٧٤٩هـ). انظر: الوافي بالوفيات٦/١٤٦، وبغية الوعاة١/٤٣٤، وشذرات الذهب٦/١٥٨.

(٣) عروس الأفراح٤/٣٦٨.

وثالثها: أن أسماء الله التي وردت عليها الصيغ وغيرها صفات، لا أعلام فقط.

وعلى هذه المقدمات تعليق من وجوه:

الأول: أن المبالغة في المقدمة الأولى تصدق على المبالغة البديعية التي يذكرها البلاغيون في فنون البديع، وأما صيغ المبالغة -وهي محل البحث- فليست موضوعة للمبالغة البديعية، وإنما هي باصطلاح اللغويين والنحاة يطلق عليها المبالغة بالنسبة إلى دلالة مطلق اسم الفاعل، وذلك أن صيغة "فاعل" تدل على مجرد الحدث سواء كان قليلاً أو كثيرًا، فإذا قصد الدلالة على الكثرة -كمًا أو كيفًا- حولت صيغة "فاعل" إلى إحدى صيغ المبالغة[1].

ولا إشكال من هذا الباب في إطلاق "صيغة المبالغة" على أسماء الله وصفاته الواردة عليها.

الثاني: إن كان المقصود في المقدمة الثانية أن صفات الله لا تتفاضل؛ فهذا غير مسلم به؛ لأن الصحيح عند أهل السنة والجماعة أن أسماء الله وصفاته تتفاضل، ليس بينها فحسب؛ بل الصفة الواحدة قد تتفاضل (فالأمر بمأمور يكون أكمل من الأمر بمأمور آخر، و الرضا عن النبيين أعظم من الرضا عمن دونهم، و الرحمة لهم أكمل من الرحمة لغيرهم، و تكليم الله لبعض عباده أكمل من تكليمه لبعض، وكذلك سائر هذا الباب، وكما أن أسماءه وصفاته متنوعة؛ فهي أيضا متفاضلة، كما دل على ذلك الكتاب و السنة و الإجماع مع العقل، و إنما شبهة من منع تفاضلها من جنس شبهة من منع تعددها، وذلك يرجع إلى نفي الصفات كما يقوله الجهمية لما ادعوه من التركيب) كما قال ابن تيمية[2].

---

(١) انظر: عروس الأفراح٤/٣٦٨، وتصريف الأفعال والأسماء/٣٦٨.

(٢) مجموع الفتاوى١٧/٢١٢، وقد حقق المسألة تحقيقًا وافيًا في كتابه: جواب أهل العلم والإيمان أن ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن، وهو ضمن مجموع الفتاوى١٧/٥، وانظر: شفاء العليل٢/٧٤٤، ومباحث المفاضلة في العقيدة/٦٣.

الثالث: توافق المقدمة الثالثة قاعدة مهمة عند أهل السنة والجماعة، وهي كما قال ابن القيم: (أسماء الرب تعالى هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية، فالرحمن اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميته وصفيته، فمن حيث هو صفة جرى تابعًا على اسم الله، ومن حيث هو اسم ورد في القرآن غير تابع؛ بل ورود الاسم العلم)[1].

وهذا مبني عند أهل السنة والجماعة على أن أسماء الله تعالى مشتقة من صفاته وأفعاله[2]، خلافًا لمن أنكر ذلك وزعم أنها أسماء أعلام، لا مشتقة من صفة أصلاً، كما قال بذلك ابن حزم[3]، وهو حقيقة قول نفاة الصفات من المعتزلة والمعطلة، وقد أنكر أهل السنة على من قال بذلك[4].

وبهذا يعلم أن قول السبكي: (فإن قلنا: أعلام فلا يرد السؤال...) من دون تعقيب عليه تقصير منه.

---

(١) بدائع الفوائد١/٢٨، وانظر: ١/١٨٣، ومدارج السالكين١/٥١، وجلاء الأفهام/٢٧٨.

(٢) بمعنى أنها غير جامدة، وليست أعلامًا محضة، وانظر: بدائع الفوائد١/٢٦، وشفاء العليل٢/٧٣٩، وأسماء الله الحسنى للغصن/١٤٤. وينبغي التنبيه إلى أنه لا يصح لأحد أن يشتق من صفات الله وأفعاله أسماء إلا ما ورد الشرع به؛ لأن أسماء الله توقيفية، فلا يسمى الله إلا بما سمى به نفسه أو سماه به رسوله ﷺ.

(٣) الفصل في الملل والنحل٢/١٢٩ و١٢١ و١٦٥، وانظر: شرح العقيدة الأصفهانية/١٣٩، وبدائع الفوائد١/٢٦، وأسماء الله الحسنى/١٤٤. وابن حزم هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، حافظ من أئمة الفقهاء على مذهب الظاهرية، ولد سنة (٣٨٤هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٤٥٦هـ). انظر: الأعلام٤/٢٥٤، ومعجم المؤلفين٢/٣٩٣.

(٤) انظر: التدمرية/١٨، وهي ضمن مجموع الفتاوى٣/٨، وشرح العقيدة الأصفهانية/١٤٠، وشفاء العليل٢/٧٣٩.

ويرى الزركشي تحقيقًا للمسألة أن صيغ المبالغة على قسمين:

الأول: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

الثاني: ما تحصل المبالغة فيه بحسب تعدد المفعولات، وتعددها لا يوجب للفعل زيادة؛ إذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين.

قال: (وعلى هذا القسم – يعني الثاني- يجب تنزيل جميع أسماء الله تعالى التي وردت على صيغة المبالغة، كالرحمن والغفور والتواب ونحوها، ولا يبقى إشكال حينئذ؛ لهذا قال بعض المفسرين في "حكيم": معنى المبالغة فيه تكرار حِكَمه بالنسبة إلى الشرائع).

قال: (وقد أورد بعض الفضلاء سؤالاً في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، وهو أن "قديرًا" من صيغ المبالغة يستلزم الزيادة على معنى "قادر"، والزيادة على معنى "قادر" محال، إذ الاتحاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل، باعتبار كل فرد فرد.

وأجيب عنه بأن المبالغة لما لم يقدر حملها على كل فرد وجب صرفها إلى مجموع الأفراد التي دل السياق عليها، والمبالغة إذن بالنسبة إلى تكثير التعلق لا بالنسبة إلى تكثير الوصف.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2] يستحيل عود المبالغة إلى نفس الوصف، إذ العلم بالشيء لا يصح التفاوت فيه، فيجب صرف المبالغة فيه

---

(١) البقرة: ٢٨٤، وآل عمران: ٢٩ و١٨٩، والمائدة: ١٧ و١٩ و٤٠، والأنفال: ٤١، والتوبة: ٣٩، والحشر: ٦.

(٢) البقرة: ٢٨٢، والنساء: ١٧٦، والنور: ٣٥، والحجرات: ١٦، والتغابن: ١١.

إلى المتعلق، إما لعموم كل أفراده، وإما لأن يكون المراد الشيء ولواحقه، فيكون من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل)[1].

وقد سبقه إلى هذا التحقيق أبو حيان[2] في تفسيره حيث قال عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3]: (والمبالغة بأحد الأمرين: إما بالنسبة إلى تكرير وقوع الوصف، سواء اتحد متعلقه أم تكثر. وإما بالنسبة إلى تكثير المتعلق، لا تكثير الوصف. ومن هذا الثاني المبالغة في صفات الله تعالى؛ لأن علمه تعالى واحد لا تكثير فيه)[4].

وهو تحقيق قد يسوغ لو كانت الصفة لا تتفاضل، أما إذا صح تفاضل الصفة كما قُرر سابقًا فإن صيغة المبالغة عائدة على الوصف ومتعلقه، كما قال ابن القيم في الجمع بين الرحمن والرحيم: (الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف، والثاني للفعل، فالأول دال أن الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[5] ﴿إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[6]، ولم يجيء قط: رحمن بهم، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو الراحم برحمته)[7].

---

(١) البرهان للزركشي ٣/٨٢.

(٢) أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، من علماء التفسير واللغة والنحو، ولد سنة (٦٥٤هـ) وتوفي سنة (٧٤٥هـ). انظر: الأعلام ٧/١٥٢، **ومعجم** المؤلفين ٣/٧٨٤.

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) البحر المحيط ١/١٣٦.

(٥) الأحزاب: ٤٣.

(٦) التوبة: ١١٧.

(٧) بدائع الفوائد ١/٢٨.

و لم يجد علماء أهل السنة غضاضة في إطلاق المبالغة على الأسماء والصفات الواردة على صيغ المبالغة، وهم يريدون بذلك أنها على هذه الصيغ التي وضعتها العرب للدلالة على التكثير وبلوغ الغاية والكمال في الوصف، ومن ذلك ما قاله ابن مندة[1]: (ومن أسمائه: الرحيم، قال أهل التأويل: معناه البالغ في الرحمة)[2]، وقال ابن كثير: (الرحمن الرحيم: اسمان مشتقان من الرحمة، على وجه المبالغة، ورحمن أشد مبالغة من رحيم) قال: (وفي كلام ابن جرير ما يفهم منه حكاية الاتفاق على هذا، وفي تفسير بعض السلف ما يدل على ذلك)[3]، وقال ابن القيم: (أما الصبر فقد أطلقه عليه أعرف الخلق به وأعظمهم تنزيهًا له بصيغة المبالغة، ففي الصحيحين من حديث الأعمش[4] عن سعيد بن جبير[5]

---

(١) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد ابن مندة العبدي الأصبهاني، الإمام الحافظ المحدث المؤرخ، كان واسع الرحلة كثير الشيوخ، من أئمة أهل السنة والجماعة، ولد سنة (٣١٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٣٩٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٧/٢٨، والأعلام٦/٢٩، ومعجم المؤلفين٣/١٢٣.

(٢) كتاب التوحيد لابن مندة٢/٥١.

(٣) تفسير القرآن العظيم١/١٢٤.

(٤) أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، المعروف بالأعمش، تابعي، من أئمة المحدثين، ولد سنة (٦١هـ) وتوفي سنة (١٤٨هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٦/٢٢٦، والأعلام٣/١٣٥.

(٥) أبو محمد، ويقال: أبو عبد الله سعيد بن جبير الأسدي ولاء، من أعلام التابعين وأئمة الحفاظ والمقرئين والمفسرين، ولد سنة (٤٥هـ) وتوفي سنة (٩٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٤/٣٢١، والأعلام٣/٩٣.

عن أبي عبد الرحمن السلمي[١] عن أبي موسى[٢] عن النبي ﷺ قال: «**ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله عز وجل؛ يدَّعون له ولدًا، وهو يعافيهم ويرزقهم**»[٣]) قال: (وفي أسمائه الحسنى: الصبور، وهو من أمثلة المبالغة، أبلغ من الصابر والصبّار)[٤].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن جميع صفات الله تعالى من الصفة المشبهة[٥] بغض النظر عن الصيغة الصرفية التي صيغت عليها، سواء كانت

---

(١) أبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب بن ربيعة السلمي الكوفي، من أعلام التابعين وقرائهم، ولد في حياة النبي ﷺ، وتوفي سنة (٧٤هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٤/٢٦٧.

(٢) أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، أسلم بمكة، ورجع إلى قومه في اليمن، ثم قدم المدينة مع المهاجرين إلى الحبشة بعد فتح خيبر، قال الذهبي: (كان أبو موسى صوامًا قوامًا ربانيًا زاهدًا عابدًا، ممن جمع العلم والعمل والجهاد وسلامة الصدر، لم تغيره الإمارة، ولا اغتر بالدنيا)، وتوفي سنة (٤٢هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٢/٣٨٠، والإصابة٤/١٨١.

(٣) أخرجه البخاري (ح٧٣٧٨) ومسلم (ح٢٨٠٤).

(٤) عدة الصابرين/٣٢٩، وممن ذكر "الصبور" من أسماء الله تعالى: قوام السنة الأصبهاني في الحجة٢/٤٥٦، وفي كونه من أسماء الله نظر؛ لأنه لم يثبت بنص صحيح، قال ابن العربي كما في الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى١/١٣٨: (ولم يرد الاسم سمعًا، وإنما ذكر في حديث أبي هريرة المفسر، الذي لا يُقْطَع به من قول النبي ﷺ، ولا من قول أبي هريرة ﷺ)، وانظر في حديث أبي هريرة ﷺ الوارد فيه هذا الاسم: أسماء الله الحسنى للغصن/١٥٧، وانظر: صفات الله/١٨٩.

(٥) وهي اسم مشتق من فعل ثلاثي لازم لإفادة نسبة الحدث إلى موصوفها على وجه الثبوت والدوام.

صيغة اسم الفاعل كالرازق، أو صيغة مبالغة كالودود والرزّاق، أو صفة مشبهة كالعزيز والعظيم[1].

وناقش هذا الرأي الدكتور أحمد مختار عمر مبينًا ضعفه من وجوه:

١- أنه يلغي الفروق الدلالية الناشئة عن معاني الصيغ أو المعاني الصرفية للكلمات.

٢- أنه يعجز عن الإجابة عن السؤال: لماذا تتعدد الصيغ من الجذر الواحد في أسماء الله الحسنى؟.

٣- أن رفض تفسير بعض صفات الله على معنى التجدد والحدوث، كما يدل اسم الفاعل، يلزم منه رفض إسناد الوصف إلى الله بالصيغ الفعلية؛ لأنها أدخل في هذا الباب من أسماء الفاعلين، مع أن الاستعمال القرآني على خلاف ذلك؛ بل إن الكثير من هذه الصفات جاء بطريق الإسناد الفعلي.

٤- هذا القول يلغي بابًا واسعًا من أبواب البلاغة، وهو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهو ما راعاه القرآن الذي يصرف أساليب الكلام حسب ما تقتضيه الأحوال[2].

وقد ذكر الزركشي مما يشكل في هذا الباب ما جاء فيه نفي الخبر وهو صيغة مبالغة، ولا يلزم من نفي المبالغة نفي أصل الفعل، ومنه قول الله تعالى:

---

(١) الصفة المشبهة: دراسة نحوية/١٥٨، رسالة ماجستير بدار العلوم ١٩٩٦ لصبري أحمد عبد المقصود، عن: أسماء الله الحسنى لأحمد مختار/٩٨.

(٢) أسماء الله الحسنى لأحمد مختار/٩٩.

﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾[1]، وذكر في توجيه المسألة أحد عشر وجهًا، بعد أن أثبت نفي أصل الظلم عنه سبحانه وتعالى بمثل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾[3].

ومن أحسن ما قيل في توجيهها: أن نفي الظلم الكثير نفي للقليل ضرورة؛ لأن الذي يظلم إنما يظلم لانتفاعه بالظلم، فإذا ترك الظلم الكثير مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضر، كان لقليله مع قلة نفعه أكثر تركًا.

ومن التوجيهات الحسنة: أن "ظلاّم" للنسب، كعطّار وبزّاز، أي: ليس بذي ظلم، ولا ينسب إليه الظلم أصلاً[4] ومنه قول الشاعر[5]:

وليس بذي رمح فيطعنني به   وليس بذي سيف وليس بنَبَّال

أي: بذي نَبْل.

وأحسن التوجيهات ما قاله ابن أبي الحديد: (أن العرب إذا استعملت هذه اللفظة في النفي فإنهم لا يعنون بها إلا ما يعنون بلفظة "فاعل" فقط، ولو شئت أن أذكر لك من ذلك الأمثلة الكثيرة لذكرتها. فأما في الإثبات فإنهم قل أن يستعملوها إلا في الكثرة والتكرير)[6]، ومن الأمثلة على ذلك قول الشاعر[7]:

ولستُ بحَلاّلِ التِّلاع مخافةً   ولكن متى يَسْتَرْفِد القومُ أَرْفِدِ

---

(١) فصلت: ٤٦.

(٢) يونس: ٤٤.

(٣) النساء: ٤٠.

(٤) انظر: البرهان للزركشي٣/٨٥.

(٥) البيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/٣٣.

(٦) الفلك الدائر/٢٤٨.

(٧) البيت لطرفة بن العبد، وهو من معلقته في ديوانه/٢٩، وحلاّل: من الحلول وهو النزول بالمكان، والتّلاع: جمع تلعة، وهي ما ارتفع من مسيل الماء وانخفض عن الجبال، والاسترفاد: الاستعانة، ومعنى البيت: لا أنزل في التلاع خوفًا أن يحل بي الأضياف؛ ولكني مع ذلك أعين من استعان بي.

لا يريد أنه قد يحل التلاع قليلاً؛ لأن ذلك يدفعه قوله: متى يسترفد القوم أرفد. وهذا يدل على نفي البخل في كل حال؛ ولأن تمام المدح لا يحصل بإرادة الكثرة[1]، والله أعلم.

---

(١) انظر: التبيان في إعراب القرآن ١/٣١٦، والبحر المحيط ٣/١٣١، والبرهان للزركشي ٣/٨٦.

٦- **المطاوعة** في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾[١].

الأصل في فعل المطاوعة أن يعطف عليه بالفاء، كما تقول: دعوته فأجاب، وأعطيته فأخذ، وجوز بعضهم العطف بالواو، ومنعه آخرون منهم ابن جني في الخصائص، وأُورد عليهم الآية السابقة، حيث كان العطف بالواو، فأجاب ابن جني بأن "أغفل" في الآية ليس من المطاوعة؛ وإنما هو بمعنى: وجدناه غافلاً، لا: جعلناه يغفل؛ وإلا لقيل: فاتبع هواه، بالفاء؛ لأنه يكون مطاوعًا[٢].

وذهب إلى هذا ابن الأثير وقال: (لو كان معنى "أغفلنا" في الآية: صددنا ومنعنا؛ لكان معطوفًا عليه بالفاء، وكان يقال: ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه، فلما لم يكن كذلك، وكان العطف عليه بالواو فطريقه أنه لما قال: ﴿أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ أن يكون معناه: وجدناه غافلاً، فقد غفل لا محالة، فكأنه قال: ولا تطع من غفل قلبه عن ذكرنا واتبع هواه، أي: لا تطع من فعل كذا وكذا، يعدد أفعاله التي توجب ترك طاعته)[٣].

وقد تعقب الزركشيُّ ابنَ جني مبينًا أن الحامل له على هذا التوجيه اعتقاده الاعتزالي أن معصية العبد لا تنسب إلى الله، وأنها مسببة له؛ فلهذا جعل "أفعل" هنا بمعنى: وجد، لا بمعنى التعدية خاصة[٤].

---

(١) الكهف: ٢٨.

(٢) الخصائص٣/٢٥٤.

(٣) المثل السائر٢/٢٦٣، والجامع الكبير/٢٠٢.

(٤) البرهان للزركشي٤/١٢٦.

وتعقب الطوفيُّ ابنَ الأثير مبينًا أن هذا التأويل إنما أنشأه المعتزلة لئلا يلزمهم الإيمان بالقدر، قال: (وذكره الزمخشري وقال: قد قطع الله توهم المجبرة بقوله: ﴿ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ [1]) قال: (قال بعض أهل السنة: ونحن نقول: قد قطع الله وهم المعتزلة بقوله: ﴿ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ ﴾ ﴿ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾[2] و ﴿ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾[3]، وأمثال ذلك). وقال أيضًا: (هذا ليس من أفعال المطاوعة، حتى يُشبَّه بـ"كسرته فانكسر" وإنما معنى الكلام: لا تطع من جمعنا له، واجتمع له الإغفال واتباع هواه، أي: لا تطع الكافرين الذين هذه صفتهم. وأيضًا، فإنه ليس المقصود بيان أن اتباع الهوى من مسببات الأفعال؛ بل يقال: إن الضلال بفعل من الله، وهو: الإغفال، وفعل من العبد، وهو: اتباع الهوى، وهذا ما يقوله أهل السنة)[4].

وهذا تعقيب منهما محمود، بيَّنا فيه مأخذ التوجيه ومبناه، وقد سبق أن أشرت إلى مذهب المعتزلة في مسألة "أفعال العباد"[5].

ولابن القيم كلام قيم في هذه الآية يرد فيه على المعتزلة وغيرهم تأويلهم، قال فيه: (في الآية رد ظاهر على الطائفتين، وإبطال لقولهما، فإنه سبحانه أغفل

---

(١) الكشاف٢/٦٩٠، وانظر: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف٢/٦٤٧.

(٢) الجاثية: ٢٣.

(٣) النحل: ١٠٨، ومحمد: ١٦.

(٤) الإكسير/٢٤٢، لكن ينبغي التنبه إلى أن مصطلح "أهل السنة"في كلام الطوفي يراد به ما يقابل المعتزلة في باب القدر، فيدخل بذلك الأشاعرة؛ لأنه متأثر بهم في مسألة القدر، وإن كان الإجمال في قوله لا يبين موافقته الأشاعرة، والله أعلم.

(٥) انظر: ٩٢ من البحث، وانظر: فهرس المسائل العقدية/٦٥٧.

قلب العبد عن ذكره، فغفل هو، فالإغفال فعل الله، والغفلة فعل العبد، ثم أخبر عن اتباعه هواه وذلك فعل العبد حقيقة.

والقدرية [1] تحرف هذا النص وأمثاله بالتسمية والعلم، فيقولون: معنى ﴿أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ﴾: سميناه غافلاً أو وجدناه غافلاً، أي: علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم؛ بل أغفلته مثل أقمته وأقعدته وأغنيته وأفقرته، أي: جعلته كذلك، وأما أفعلته إذا وجدته كذلك كأحمدته وأجبنته وأبخلته وأعجزته فلا يقع في أفعال الله ألبتة؛ وإنما يقع في أفعال العاجز أن يجعل غيره جبانًا وبخيلاً وعاجزًا، فيكون معناه: صادفته كذلك.

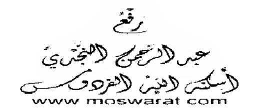
وهل يخطر بقلب الداعي: اللهم أقدرني وأوزعني وألهمني، أي: سمني وأعلمني كذلك؟! وهل هذا إلا كذب عليه وعلى المدعو سبحانه؟ والعقلاء يعلمون علمًا ضروريًا أن الداعي إنما سأل الله أن يخلق له ذلك ويشاءه له ويقدره عليه، حتى القدري إذا غابت عنه بدعته وما تقلده عن أشياخه وأسلافه وبقي وفطرته لم يخطر بقلبه سوى ذلك.

وأيضًا فلا يمكن أن يكون العبد هو المُغْفِل لنفسه عن الشيء، فإن إغفاله نفسه عنه مشروط بشعوره به، وذلك مضاد لغفلته عنه، بخلاف إغفال الرب تعالى له فإنه لا يضاد علمه بما يغفل عنه العبد، وبخلاف غفلة العبد فإنها لا تكون إلا مع عدم شعوره بالمغفول عنه، وهذا ظاهر جدًا، فثبت أن الإغفال فعل الله بعبده، والغفلة فعل العبد)[2]، والله أعلم.

---

(١) يقصد بالقدرية: المعتزلة.

(٢) شفاء العليل ١/٢٢٧، وانظر: ١/٣٠٥.



المبحث الثالث: الدلالة

ويبحث المسائل التالية:

أ- الترادف في أسماء الله وصفاته.

يطلق الترادف عند علماء اللغة على تعدد الألفاظ للمعنى الواحد، دون أن يرجع هذا الترادف إلى تعدد اللغات، أو أن يكون بين الألفاظ المقول بترادفها قرابة صوتية(١).

والترادف ظاهرة لغوية شغلت علماء اللغة العربية قديمًا وحديثًا، واختلفوا بين إثباتها أو إنكارها، إلا أن جمهور العلماء على وقوع الترادف(٢).

إلا أن الذي ينبغي الإشارة إليه أن الترادف مسألة لغوية وثيقة الصلة بالخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في مسألة الأسماء والصفات الإلهية، فأهل السنة - كما سبق تقريره- يرون أن أسماء الله أعلام وصفات؛ فهي أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وهي صفات باعتبار ما دلت عليه من المعاني، وهي بذلك مترادفة من حيث الذات؛ لدلالتها على مسمى واحد وهو الله عز وجل، ومتباينة من جهة الصفات؛ لدلالة كل واحد منهما على معناه الخاص(٣).

---

(١) انظر: هل يقع الترادف اللغوي في القرآن الكريم؟/١٩.

(٢) انظر في خلاف العلماء القدامى والمحدثين في الترادف: المزهر ١/٤٠٣، ودراسات في فقه اللغة/٢٩٥، وعلم الدلالة/٢١٥، والكلمة/١٢٩، وهل يقع الترادف اللغوي في القرآن؟/٢٨، وجماليات المفردة القرآنية/٦٠.

(٣) انظر: ٤٥ و١٣١ من البحث.

أما المعتزلة (فأثبتوا لله الأسماء دون ما تضمنته من الصفات؛ فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما يتضمنه من الصفات)[1]، فهم يرون أن الأسماء لا تتضمن صفات، وهي بذلك من الألفاظ المترادفة التي ترجع إلى معنى واحد.

وقد أشار إلى هذه المسألة العلوي في "الطراز" فقال: (فأما الأوصاف الجارية على الله تعالى فقلما يأتي فيها العطف، وما ذاك إلا لأنها أسماء دالة على الذات، باعتبار هذه الخصائص لها، ووافقت الذات في عدم الأولية لها[2]، فلأجل هذا جرت مجرى الأسماء المترادفة، كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾، ثم قال: ﴿ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ ﴿ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾[3]، وقال: ﴿ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ

---

(١) الرسالة التدمرية/١٨، وهي ضمن مجموع الفتاوى٣/٨. وانظر: بدائع الفوائد١/١٩٠، والمنحى الاعتزالي في البيان/٢٠٣.

(٢) قال الشيخ عبد المحسن العسكر في تحقيقه للطراز «رسالة دكتوراه لم تنشر»٢/٣٧٧: (يظهر أنه يريد بالأولية الابتدائية، فيكون المعنى: وافقت الأسماء الذات في أنه ليس لها أول، أي: ليس لها بداية، فهي قديمة بقدم الذات. وهذا صحيح؛ فإن الله لم يزل مستحقًا لهذه الأسماء، لم يحدث له شيء منها بعد أن لم يكن مسمى به).

(٣) يلحظ تقديم وتأخير وتفكيك للآيات، والآيات بتمامها هي: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٢٣ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الحشر: ٢٢-٢٤].

وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[1]، فجاء بها على جهة التعديد من دون الواو لما ذكرناه)[2].

وقد رد أهل السنة على قول المعتزلة في أسماء الله وصفاته، ومن ذلك ما قاله ابن تيمية: (معلوم أن الأسماء إذا كانت أعلامًا وجامدات لا تدل على معنى، لم يكن فرق فيها بين اسم واسم، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم، ولا ينكر عاقل اسمًا دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقًا، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه؛ وإنما امتنعوا عن بعضها.

وأيضًا فالله له الأسماء الحسنى دون السوأى، وإنما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيئ بمعناه، فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدل على معنى؛ لا تنقسم إلى حسنى وسوأى)[3].

وقال: (أسماء الله الحسنى مثل العليم والحي والقدير والرحيم ونحو ذلك، هي وإن كانت أسماء لله تدل على نفسه المقدسة، فليس ما دل عليه الحي من الحياة هو ما دل عليه عليم من العلم، وما دل عليه قدير من القدرة، وما دل عليه رحيم من الرحمة، فمن قال: إن هذه الأسماء الحسنى لا تدل على هذه المعاني؛ فهو مكابر للغة التي نزل بها القرآن، فإن الأسماء التي تسميها النحاة اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره هي أسماء مشتقة تتضمن المصادر، بخلاف رجل وفرس، ومن جعل العالم لا يدل على علم

---

(١) غافر: ٢-٣.

(٢) الطراز/٢١٩.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية/١٤٠.

والقادر لا يدل على قدرة فهو بمنزلة من قال: المصلي لا يدل على الصلاة والقائم لا يدل على القيام والصائم لا يدل على الصيام وأمثال ذلك)[1].

وقال: (إن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء، كالمعتزلي الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة؛ قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، لأنا لا نجد في الشاهد متصفًا بالصفات إلا ما هو جسم؛ قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانف الأسماء؛ بل وكل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم)[2]، والله أعلم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠/٢٣١.

(٢) التدمرية/٣٥، وهي ضمن مجموع الفتاوى ٣/٢٠.



ب- التضمين.

قد يتوسع العرب في استعمال لفظ توسعًا ليؤدي معناه ومعنى لفظ آخر مناسب له فيعطى حكمه في التعدية واللزوم، وهذا أسلوب في العربية معروف عند اللغويين والنحاة بـ"التضمين" على اختلاف بينهم في كونه قياسيًا أو سماعيًا[1].

وقد بحثه مجمع اللغة العربية بالقاهرة وخلص إلى إقراره وقياسيته بشروط، وعرفه بما يلي: (التضمين: أن يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدى فعل آخر أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدية واللزوم)[2].

وقد اختلف القائلون بالتضمين في تخريجه، على أقوال عديدة؛ فمنهم من قال: إن اللفظ مستعمل في الحقيقة، ومن قائل: في المجاز، ومن قائل: في الكناية، ومن قال غير ذلك[3]؛ إلا أن الذي ينبغي التأكيد عليه أن اللفظ المستعمل معناه باق وهو مراد، قال ابن تيمية في رده على البكري[4]: (إن التضمين المعروف في اللغة إنما هو ضم معنى لفظ معروف إلى آخر مع بقاء

---

(١) انظر: الخصائص٢/٣٠٨، والمغني/٨٩٧، والنحو الوافي٢/٥٦٤، ومجلة مجمع اللغة العربية الملكي١/١٨١.

(٢) مجلة مجمع اللغة العربية الملكي١/١٨٠.

(٣) انظر: حاشية ياسين على شرح التصريح٢/٤، ومجلة مجمع اللغة العربية الملكي١/١٨٣، والنحو الوافي٢/٥٧٤.

(٤) أبو الحسن علي بن يعقوب بن جبريل البكري المصري، من علماء الشافعية، صوفي قبوري، ولما دخل ابن تيمية مصر قام عليه وآذاه، ولد سنة (٦٧٣هـ) وتوفي سنة (٧٢٤هـ). انظر: شذرات الذهب٦/٦٤، والأعلام٥/٣٢، ومقدمة محقق الاستغاثة في الرد على البكري١/٤١.

معنى اللفظ الأول، كما في قوله: ﴿وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾[1]، فإنه ضمن معنى الإزاغة، فعدي بحرف الغاية "عن" مع أنه فتنة، وكذلك قوله: ﴿لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾[2]، فإنه ضمن معنى الضم والجمع، فعدي بحرف الغاية، مع أن معنى السؤال موجود، وكذلك قوله: ﴿وَنَصَرۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾[3] ضمنه معنى نجيناه، مع بقاء معنى النصر... وهكذا إذا قيل: استغثت بالله من الغوث، فإنه ضمن معنى الاستعانة التي هي من العون، فعدي بالباء، مع بقاء معنى الاستغاثة وهي طلب من المستغاث به، فأما إذا قيل: استغثت بفلان من الغوث بمعنى سألت غيره به و توسلت به؛ فهذا لا يجوز لأنه أحال معنى الاستغاثة، فإن معناها طلب الإغاثة من المستغاث به، ومعلوم أن المسؤول به والمقسم به والمتوسل به ليس مسؤولاً ولا مطلوبًا منه، ففيه تبديل معنى اللفظ فلا يجوز ذلك)[4].

وقد بحث بعض البلاغيين التضمين، ومنهم العز بن عبد السلام، وعده من المجاز[5]، وبحثه الزركشي[6]، ومما لحظ في بحث العز إيراد بعض الأمثلة التي وجهت توجيهًا يوافق مذهبه العقدي، ومن ذلك:

---

(١) المائدة: ٤٩.

(٢) ص: ٢٤.

(٣) الأنبياء: ٧٧.

(٤) تلخيص كتاب الاستغاثة ١/١٨٥.

(٥) مجاز القرآن/٢٦١.

(٦) البرهان للزركشي ٣/٤٠١.

ما استشهد به على تضمين "الإيمان" معنى "الإقرار" قال: (المثال السابع عشر: قوله تعالى: ﴿ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾[1]، أي: يقرون بالغيب، لإفادة معنى التصديق بالقلب والإقرار باللسان، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمۡ ﴾[2]، معناه: ولا تقروا وتعترفوا إلا لمن تبع دينكم، ومثله قوله تعالى: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ ﴾[3]، معناه: صدقوا بوحدانية الله وأقروا بها؛ ضمّن "آمن" معنى "أقر"، فعداه تعديته فصار متضمنًا لتصديق الجنان، وإقرار اللسان، وإنما سمي إيمانًا لأن المصدِّق قد أمن المحدِّث من تكذيبه، فلما ضمّن فيه الإقرار تعدى بالباء فأفاد معنى الأمن والاعتراف)[4].

وهذا توجيه من العز يؤكد فيه عقيدة الأشاعرة – الذين ينتسب إليهم- في مسمى الإيمان، وهم يرون أن الإيمان لا يطلق حقيقة إلا على مجرد تصديق القلب، والقول والعمل لا يدخلان في مسمى الإيمان حقيقة؛ وإنما القول سبب لظهور التصديق القلبي، إذ التصديق كلام النفس، ولا يثبت إلا مع العلم، وأما الأعمال فهي خارجة عن مسمى الإيمان[5].

---

(١) البقرة:٣.

(٢) آل عمران:٧٣.

(٣) التوبة:٨٦

(٤) مجاز القرآن/٢٦٧.

(٥) انظر في مذهب الأشاعرة في مسمى الإيمان: أصول الدين للبغدادي/٢٤٧، والإرشاد/٣٣٣، وأصول الدين للرازي/١٢٧، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٣٥٠.

وقد رد أهل السنة على هذا المذهب، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية وجوها في الرد عليه، منها:

أولاً: أن كون "الإيمان" في اللغة بمعنى "التصديق" لا غير، وأنه لا يعرف إيمان في اللغة غير ذلك، دعوى تحتاج إلى إثبات.

ثانيًا: أنه لو فرض أن "الإيمان" في اللغة هو "التصديق" فمعلوم أن الإيمان ليس هو التصديق بكل شيء؛ بل بشيء مخصوص، وهو ما أخبر به الرسول ﷺ، وحينئذ فيكون الإيمان في كلام الشارع أخص من الإيمان في اللغة، ومعلوم أن الخاص ينضم إليه قيود لا توجد في جميع العام، كالحيوان إذا أخذ بعض أنواعه وهو الإنسان كان فيه المعنى العام ومعنى اختص به، وذلك المجموع ليس هو المعنى العام، فالتصديق الذي هو الإيمان أدنى أحواله أن يكون نوعًا من التصديق العام، فلا يكون مطابقًا له في العموم والخصوص من غير تغيير اللسان ولا قلبه، بل يكون الإيمان في كلام الشارع مؤلفًا من العام والخاص كالإنسان الموصوف بأنه حيوان وأنه ناطق.

ثالثًا: أن القرآن ليس فيه ذكر إيمان مطلق غير مفسر؛ بل لفظ الإيمان فيه إما مقيد وإما مطلق مفسر؛ فالمقيد كقوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾، وقوله: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ﴾[1]. والمطلق المفسر كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[2]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ

---

(١) يونس: ٨٣.

(٢) الأنفال: ٢.

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾[1]، ونحو ذلك، وقوله: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[2]، وأمثال هذه الآيات. وكل إيمان مطلق في القرآن فقد بين فيه أنه لا يكون الرجل مؤمنًا إلا بالعمل مع التصديق، فقد بين في القرآن أن الإيمان لابد فيه من عمل مع التصديق، كما ذكر مثل ذلك في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج.

رابعًا: أنه لو فرض أن الإيمان مرادف للتصديق فإن التصديق لا يكون بالقلب واللسان فقط؛ بل الأفعال تسمى تصديقًا، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش، والرجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه**»[3] وكذلك قال أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف، قال الجوهري: والصدّيق مثال الفسّيق: الدائم التصديق، ويكون الذي يصدق قوله بالعمل. وقال الحسن البصري: ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكنه ما وقر في القلوب، وصدقته الأعمال. فالعمل يصدق أن في القلب إيمانًا، وإذا لم يكن عمل كذب أن في قلبه إيمانًا، لأن ما في القلب مستلزم للعمل الظاهر، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

---

(١) الحجرات: ١٥.

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) أخرجه البخاري (ح٦٢٤٣) ومسلم (ح٢٦٥٧).

خامسًا: مما يرد هذا المذهب النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والسلف، التي تدل على دخول الأعمال في مسمى الإيمان[1]، ومنها: قول الله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴾ الآيات[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾[4]، وعن النبي ﷺ قال: «**الإيمان بضع وسبعون - أو بضع وستون- شعبة فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»[5]، وقال ﷺ: «**الطهور شطر الإيمان**»[6]، وقال ﷺ: «**البذاذة من الإيمان**»[7]، وقال ﷺ:

---

(١) انظر في رد ابن تيمية على الأشاعرة: الإيمان/١١٥، ٢٧٤، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/١٢٠، ٢٨٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٣٥٩.

(٢) المؤمنون: ١-٤.

(٣) الأنفال: ٢-٤.

(٤) الإسراء: ٩.

(٥) أخرجه البخاري (ح ٩) ومسلم (ح٣٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) أخرجه مسلم (ح٢٢٣) عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه.

(٧) أخرجه أبو داود (ح٤١٦١) وابن ماجه (ح٤١١٨) والحاكم (٩/١) عن أبي أمامة رضي الله عنه، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وحسنه العراقي، وصححه ابن حجر، والألباني. انظر: السلسلة الصحيحة(ح٣٤١).

«**لا إيمان لمن لا أمانة له**»[1]، ولا أدل من حديث وفد عبد القيس؛ فقد سألهم النبي ﷺ فقال: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «**شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس**»[2]، قال ابن أبي العز[3]: (وأي دليل على أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان فوق هذا الدليل؟ فإنه فسر الإيمان بالأعمال، ولم يذكر التصديق، للعلم بأن هذه الأعمال لا تفيد مع الجحود)[4].

وما ذهب إليه العز من أن التصديق يكون بالقلب، يوافق مذهبه في مسمى الكلام، بأنه المعنى القائم بالنفس دون اللفظ.

وقد رد شيخ الإسلام على هذا القول ردًا وافيًا فقال: (لا يوجد قط إطلاق اسم الكلام ولا أنواعه كالخبر أو التصديق والتكذيب والأمر والنهي على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما، وإنما يستعمل مقيدًا، وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب، فهي لا تعرف التصديق والتكذيب وغيرهما من الأقوال إلا ما كان معنى ولفظًا، أو لفظًا يدل على معنى، ولهذا لم يجعل الله أحدًا مصدقًا للرسل بمجرد العلم والتصديق الذي

---

(١) أخرجه أحمد (٣/١٣٥) والبغوي في شرح السنة (١/٧٥) عن أنس ﷺ، وحسنه، وقال الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح١/١٧: حديث جيد، وأحد إسناديه حسن، وله شواهد.

(٢) أخرجه البخاري (ح٥٣) ومسلم (ح١٧) عن ابن عباس ﷺ.

(٣) علي بن علي بن محمد بن أبي العز الصالحي، من علماء أهل السنة، ومن فقهاء الأحناف، ولي القضاء بدمشق والديار المصرية، واشتهر بشرحه للعقيدة الطحاوية، ولد سنة (٧٣١هـ) وتوفي سنة (٧٩٢هـ). انظر: شذرات الذهب٦/٣٢٦، والأعلام٤/٣١٣، ومعجم المؤلفين٢/٤٨٠.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ٢/٤٨٧.

في قلوبهم، حتى يصدقوهم بألسنتهم، ولا يوجد في كلام العرب أن يقال: فلان صدق فلانًا أو كذبه؛ إذا كان يعلم بقلبه أنه صادق أو كاذب، ولم يتكلم بذلك، كما لا يقال: أمره أو نهاه، إذا قام بقلبه طلب مجرد عما يقترن به من لفظ أو إشارة أو نحوهما، ولما قال النبي ﷺ: «**إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**»[1]، وقال: «**إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة**»[2]؛ اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامدًا لغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام، وأيضًا ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به**»[3]، فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء، فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة، لأن الشارع –كما قرر– إنما خاطبنا بلغة العرب، وأيضًا ففي السنن أن معاذًا[4] قال له: يا رسول الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به، فقال: «**وهل يكب الناس**

---

(١) أخرجه مسلم (ح٥٣٧).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه (كتاب التوحيد – باب ٤٢) معلقًا بصيغة الجزم عن ابن مسعود ﷺ، وأخرجه موصولاً أحمد (ح٣٥٧٥) وأبو داود (ح٩٢٤) والنسائي (ح١٢٢١)، وأخرجه البخاري بغير هذا اللفظ (ح١١٩٩) ومسلم (ح٥٣٨).

(٣) أخرجه البخاري (ح٥٢٦٩) ومسلم (ح١٢٧).

(٤) أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي ﷺ، صاحب رسول الله ﷺ، وأعلم الأمة بالحلال والحرام بنص الرسول ﷺ، شهد العقبة وبدرًا والمشاهد كلها، توفي سنة (١٧هـ) وقيل غير ذلك. انظر: سير أعلام النبلاء١/٤٤٣، والإصابة٦/١٠٧.

في النار على وجوههم - أو قال: على مناخرهم- إلا حصائد ألسنتهم»[1]، فبين أن الكلام إنما هو ما يكون باللسان، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد[2]: ألا كل شيء ما خلا الله باطل**»[3]، وفي الصحيحين أنه قال: «**كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم**»[4]، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِأَبَآئِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾[5]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**أفضل الكلام بعد القرآن أربع كلمات، وهن في القرآن: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر**» رواه مسلم[6]، وقال تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[7] ومثل هذا كثير.

وفي الجملة حيث ذكر الله في كتابه عن أحد من الخلق من الأنبياء أو أتباعهم أو مكذبيهم أنهم قالوا ويقولون وذلك قولهم وأمثال ذلك؛ فإنما

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٢٣١ و٢٣٦ و٢٣٧) والترمذي (ح٢٦١٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجة (ح٣٩٧٣).

(٢) أبو عقيل لبيد بن ربيعة بن عامر الكلابي الجعفري، صاحب رسول الله ﷺ، وشاعر مشهور في الجاهلية، وترك الشعر في الإسلام. انظر: الإصابة٥/٥٠٠.

(٣) أخرجه البخاري (ح٣٨٤١) ومسلم (ح٢٢٥٦).

(٤) أخرجه البخاري (ح٦٤٠٦ و٦٦٨٢ و٧٥٦٣) ومسلم (ح٢٦٩٤).

(٥) الكهف: ٤-٥.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الأيمان والنذور - باب ١٩) معلقًا بصيغة الجزم عن النبي ﷺ، ومسلم (ح٢١٣٧).

(٧) فاطر: ١٠.

يعني به المعنى مع اللفظ، فهذا اللفظ وما تصرف منه من فعل ماض ومضارع وأمر ومصدر واسم فاعل من لفظ القول والكلام ونحوهما إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظًا ومعنى، وكذلك أنواعه كالتصديق والتكذيب والأمر والنهي وغير ذلك، وهذا مما لا يمكن أحدًا جحده فإنه أكثر من أن يحصى، ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وتابعيهم، لا من أهل السنة ولا من أهل البدعة، بل أول من عرف في الإسلام أنه جعل مسمى الكلام المعنى فقط هو عبد الله بن سعيد ابن كلاب[1]، وهو متأخر في زمن محنة أحمد بن حنبل، وقد أنكر ذلك عليه علماء السنة وعلماء البدعة[2]، والله أعلم.

---

(١) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، رأس المتكلمين في البصرة في زمانه، وإمام الطائفة الكلابية، الذي تأثر بآرائه أبو الحسن الأشعري، توفي سنة (٢٤٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١١/١٧٤، والأعلام٤/٩٠.

(٢) الإيمان/١٢٦، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/١٣٢.



ت- حروف المعاني.

لم يفرد البلاغيون هذا العنوان بالبحث، وإنما وجدت في أثناء بحثهم البلاغي توجيهات لبعض حروف المعاني، تتناول بعضًا من مسائل العقيدة، فنظمتها في هذا المبحث، وهذه هي المسائل:

١- دلالة حرف الجر "في" في الآيات المخبرة بأن الله في السماء.

يرد حرف الجر "في" لمعنى "الظرفية" أو ما يُعبر عنه بـ"الوعاء"، قال المبرد: (هذا أصله، وقد يتسع القول في هذه الحروف، وإن كان ما بدأنا به الأصل)[١]، والقول: إن "في" لا تكون إلا للظرفية؛ هو رأي البصريين، الذين يرون أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللفظ، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[٢]: إن "في" ليست بمعنى "على" ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذوع بالحال في الشيء. وإما على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف. وإما على شذوذ إنابة حرف عن آخر. ذكر هذه الأقوال ابن هشام[٣]، وقال: (وهذا الأخير هو محمل الباب كله عند أكثر الكوفيين وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذًا، ومذهبهم أقل تعسفًا)[٤].

---

(١) المقتضب٤/١٣٩، وانظر: الجنى الداني/٢٦٦، ورصف المباني/٤٥٠، ودراسات لأسلوب القرآن٢/٢٧٢، ومن أسرار حروف الجر/١٢١.

(٢) طه: ٧١.

(٣) جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد الأنصاري، المعروف بابن هشام، من أئمة العربية، قال عنه ابن خلدون: (مازلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية، يقال له: ابن هشام، أنحى من سيبويه)، ولد سنة (٧٠٨هـ) وتوفي سنة (٧٦١هـ). انظر: الأعلام٤/١٤٧، ومعجم المؤلفين٢/٣٠٥.

(٤) مغني اللبيب/١٥٠.

ولما كان الحرف "في" يدل على الظرفية استدل الجهمية بقول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾[1] على مذهبهم الفاسد من أن الله تعالى في كل مكان، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، وسبقت الإشارة إلى مذهبهم[2].

وقد تناول بعض البلاغيين هذه الآية فوجهوها بما يرد مذهب الجهمية فيها، فقد قال الزركشي: (واستدلت الجهمية بهذه الآية على أنه تعالى في كل مكان، وظاهر ما فهموه من الآية من أسخف الأقوال)[3]، ومن هذه التوجيهات:

الأول: أن قوله: ﴿ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ يتعلق بقوله﴿ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ أي: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السماوات وفي الأرض. ذكره ابن الأثير وقال: (وفي ذلك تقديم وتأخير، أي: يعلم سركم وجهركم في السماوات وفي الأرض)[4]. وذكره الزركشي عن الأشعري[5]، وهو حقيقة قول العز بن عبد السلام –وتبعه ابن النقيب–: (ليس الظرف هاهنا متعلقًا بجوهر ولا عرض؛ وإنما هذا من مجاز التشبيه، عبر بكونه في السماوات والأرض عن علمه بما فيهن؛ لأن من حضر مكانًا لم يخف عليه ما فيه)[6].

---

(١) الأنعام: ٣.

(٢) انظر: ١١٥ من البحث.

(٣) البرهان للزركشي٢/٢١٢.

(٤) المثل السائر١/١١٤.

(٥) البرهان للزركشي٢/٢١١.

(٦) مجاز القرآن/١٥٩، وانظر مقدمة ابن النقيب/٨١.

الثاني: أن الوقف يكون على ﴿ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ ثم يستأنف الكلام، أي: الله في السماوات، ويعلم سركم وجهركم في الأرض. ذكره –أيضًا– ابن الأثير وقال: (إلا أن هذا يمنع منه اعتقاد التجسيم)[1]، كما ذكره الزركشي ثم قال: (وهذا قول المجسمة)[2].

الثالث: أن معنى قوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ : وهو الإله المعبود في السماوات وفي الأرض، مثل قول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[3]، أي: هو إله من في السماوات وإله من في الأرض. ذكره الزركشي وقال: (وهذا القول هو أصح الأقوال)[4].

وهذه الأقوال قال بها أهل السنة والجماعة، والأكثر على التوجيه الثالث، وقد سبق بيان ذلك في مبحث الصيغة فليرجع إليه[5]، إلا أنه مما ينبغي التنبيه إليه أن أهل السنة قالوا بالتوجيه الأول أو الثالث وهم يثبتون علو الله تعالى على عرشه فوق سماواته، بخلاف بعض المبتدعة كالأشاعرة فإنهم يوجهون بهما أو بأحدهما ولا يوجهون بالثاني فرارًا من إثبات صفة العلو، أو ما يعبرون عنه بـ"الجهة"، ولذا فإن العز بن عبد السلام اقتصر على التوجيه الأول وقال: (ليس الظرف هاهنا متعلقًا بجوهر ولا عرض)، وأما ابن الأثير

---

(١) المثل السائر ١/١١٤.

(٢) البرهان للزركشي ٢/٢١٢.

(٣) الزخرف: ٨٤.

(٤) البرهان للزركشي ٢/٢١١.

(٥) انظر: ١١٥ من البحث.

والزركشي فيذهبان إلى أن التوجيه الثاني هو قول المجسمة أو يلزم منه التجسيم، وهو لازم من لوازم القول بالعلو عند من ينفيه.

أما صفة العلو فهي ثابتة لله، أجمع عليها السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من أهل السنة والجماعة، كما سيأتي بيانه في مسألة الاستواء من مبحث الاستعارة[1].

وأما لازم الجسمية والتجسيم فقد ناقشه ابن تيمية في أكثر من موضع في كتبه نقاشًا فريدًا وطويلاً، أنقل منه النص الآتي: (إذا قال القائل إن الباري تعالى جسم؛ قيل له: أتريد أنه مركب من الأجزاء، كالذي كان متفرقًا فركب؟ أو أنه يقبل التفريق، سواء قيل: اجتمع بنفسه أو جمعه غيره؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ أو أنه مركب من المادة والصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟

فإن قال هذا؛ قيل: هذا باطل.

وإن قال: أريد به أنه موجود أو قائم بنفسه... أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة، أو أنه يمكن رؤيته، أو أنه مباين للعالم فوقه، ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل؛ قيل له: هذه معان صحيحة؛ ولكن إطلاق هذا اللفظ على هذا بدعة في الشرع، مخالف للغة، فاللفظ إذا احتمل المعنى الحق والباطل لم يطلق، بل يجب أن يكون اللفظ مثبتًا للحق نافيًا للباطل.

وإذا قال: ليس بجسم؛ قيل: أتريد بذلك أنه لم يركبه غيره، ولم يكن أجزاء متفرقة فركب، أو أنه لا يقبل التفريق والتجزئة، كالذي ينفصل بعضه عن بعض؟ أو أنه ليس مركبًا من الجواهر المنفردة، ولا من المادة والصورة، ونحو هذه المعاني.

---

(١) انظر: ٤٢٨ من البحث.

أو تريد به شيئًا يستلزم نفي اتصافه بالصفات، بحيث لا يرى، ولا يتكلم بكلام يقوم به، ولا يباين خلقه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا يعلو على شيء، ولا يدنو منه شيء، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايث له، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها إلا المعدوم.

فإن قال: أردت الأول؛ قيل: المعنى صحيح، لكن المطلقون لهذا النفي أدخلوا فيه هذه المعاني السلبية، ويجعلون ما يوصف به من صفات الكمال الثبوتية مستلزمة لكونه جسمًا، فكل ما يذكر من الأمور الوجودية يقولون: هذا تجسيم، ولا ينتفي ما يسمونه تجسيمًا إلا بالتعطيل المحض.

ولهذا كل من نفى شيئًا قال لمن أثبته: إنه مجسم.

فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية[1] يقولون لمن أثبت له الأسماء الحسنى: إنه مجسم. ومثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم يقولون لمن أثبت الصفات: إنه مجسم. ومثبتة الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية يقولون لمن أثبت ذلك: إنه مجسم، وكذلك سائر النفاة.

---

(١) الباطنية: فرق متعددة يجمعهم الحكم بأن للشريعة ظاهرًا وباطنًا، وأن لكل تنزيل تأويلاً، والظاهر ماجاء به النبي ﷺ، والباطن علم التأويل الخاص بعلي بن أبي طالب ﷺ لب الدعوة عندهم، وهم يستترون بالتشيع والمحبة لآل البيت، ومن أقدم دعاتهم ميمون بن ديصان اليهودي، الذي أظهر الإسلام سنة (٢٧٦هـ)، وجعل لكل آية أو حديث تأويلاً، وذهب إلى أن الفرائض والسنن رموز وإشارات، ومن الفرق الباطنية: الإسماعيلية والدروز والنصيرية والإمامية. انظر: عقائد الثلاث والسبعين فرقة٢/٤٧٧، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/٩٩١.

وكل من نفى ما أثبته الله ورسوله بناء على أن إثباته تجسيم يلزمه فيما أثبته)[1].

وما توهمه الجهمية ومن تبعهم من أن دلالة الحرف "في" على الظرفية يوهم أن كون الله "في السماء" بمعنى أنه داخل السماوات تحيط به وتحويه، فأوجب منهم تأويلات باطلة، يرده أحد وجهين؛ إما أن يقال: إن "في" بمعنى "على" نيابة أو مجازًا، كما أشير إليه في بدء المسألة، أو: إن السماء بمعنى العلو، وهو معنى صحيح عن العرب، ولا حاجة معه إلى الوجه الأول، كما قال ابن تيمية: (وما في الكتاب والسنة من قوله: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[2]، ونحو ذلك قد يفهم منه بعضهم أن "السماء" هي نفس المخلوق العالي؛ العرش فما دونه، فيقولون: قوله: ﴿ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ بمعنى: على السماء، كما قال: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾، أي: على جذوع النخل، وكما قال: ﴿ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[3]، أي: على الأرض، ولا حاجة إلى هذا؛ بل السماء اسم جنس للعالي، لا يخص شيئًا، فقوله: ﴿ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ أي: في العلو دون السفل، وهو العلي الأعلى، فله أعلى العلو، وهو ما فوق العرش، وليس هناك غيره العلي الأعلى سبحانه وتعالى)[4]. وقد سبق ما ذكره الزركشي من تحقيق في إفراد "السماء" وجمعها، في مبحث الصيغة[5].

---

(١) منهاج السنة النبوية٢/٢١١، وانظر: الصواعق المرسلة٣/٩٣٩ فإنه بحث قيّم.

(٢) الملك: ١٦.

(٣) الأنعام: ١٢، والنمل: ٦٩، والعنكبوت: ٢٠، والروم: ٤٢، وسبأ: ١٨.

(٤) مجموع الفتاوى١٦/١٠١، وانظر: ١٠٨ و١٠٩، والإبانة/٨٩.

(٥) انظر: ١١٢ من البحث، وقد أفاده كما سبق من السهيلي في نتائج الفكر وابن القيم في بدائع الفوائد.

وقد ذكر ابن تيمية عن الإمام أحمد أنه قال في حديث الجارية: «أين الله؟ قالت: في السماء»: (لكن ليس معنى ذلك أن الله فى جوف السماء، وأن السموات تحصره وتحويه، فإن هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها؛ بل هم متفقون على أن الله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه، ليس فى مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته) قال ابن تيمية: (وقد قال مالك بن أنس: إن الله فوق السماء، وعلمه في كل مكان... إلى أن قال: فمن اعتقد أن الله في جوف السماء محصور محاط به، وأنه مفتقر إلى العرش أو غير العرش من المخلوقات، أو أن استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه؛ فهو ضال مبتدع جاهل، ومن اعتقد أنه ليس فوق السموات إله يعبد، ولا على العرش رب يصلى له ويسجد، وأن محمدا لم يعرج به إلى ربه، ولا نزل القرآن من عنده؛ فهو معطل فرعوني ضال مبتدع... وقال بعد كلام طويل: والقائل الذي قال: من لم يعتقد أن الله في السماء فهو ضال إن أراد بذلك من لا يعتقد أن الله في جوف السماء بحيث تحصره وتحيط به فقد أخطأ، وإن أراد بذلك من لم يعتقد ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فقد أصاب، فإنه من لم يعتقد ذلك يكون مكذبًا للرسول متبعًا لغير سبيل المؤمنين، بل يكون في الحقيقة معطلاً لربه نافيًا له، فلا يكون له في الحقيقة إله يعبده، ولا رب يسأله ويقصده، وهذا قول الجهمية ونحوهم من أتباع فرعون المعطل)[1]، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى٥/٢٥٨، وانظر: ٤/٥٨ من المصدر نفسه.

٢- دلالة حرف الجر "على" في آيات الوعد والوعيد.

قال الزركشي: (حيث وردت في حق الله تعالى؛ فإن كانت في جانب الفضل كان معناه تفضلاً، لا لأنه مستحق عليه، كقوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ [1]، وقيل: معناه القسم، وفي جانب العدل والوعيد معناه الوقوع وتأكيده، كقوله: ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ ﴾[2] وقوله: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾ [3])[4].

وهو بهذا القول يقرر مذهب الأشاعرة، ويرد على المعتزلة القائلين بوجوب إنفاذ الله لوعده المستحق للعبد ووعيده المستحق عليه، وهو أصل من أصولهم الخمسة المعروف بـ"الوعد والوعيد" فهم يرون أن الله تعالى يجب عليه أن يعاقب العاصي كما توعده، وأن يثيب المطيع كما وعده؛ وليس الثواب من الله تفضلاً ومنةً؛ بل لاستحقاق العبد إياه، والتفضل معنى آخر وراء الثواب، قال القاضي عبد الجبار: (وأما علوم "الوعد والوعيد" فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه، لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب)[5]، وقال: (اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة؛ فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله؛ بل لا

---

(١) الأنعام: ٥٤.

(٢) الرعد: ٤٠.

(٣) الغاشية: ٢٦.

(٤) البرهان للزركشي٤/٢٤٩.

(٥) شرح الأصول الخمسة/١٣٥.

يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًا لا يجوز الابتداء بمثله، ولا التفضل به... وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛ لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالمًا عابثًا)[1]، وما ورد من النصوص دالاً على فضل الله في ثوابه وجزائه فهو مؤول عندهم بالفضل الحاصل بعد الثواب المستحق، أو بمعنى العطاء، كما قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾[2]: (مما يتفضل عليهم بعد توفية الواجب من الثواب، وهذا يشبه الكناية؛ لأن الفضل تبع للثواب، فلا يكون إلا بعد حصول ما هو تبع له. أو أراد: من عطائه، وهو ثوابه؛ لأن الفضول والفواضل هي الأعطية عند العرب)[3]، وقال في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾[4]: (من عطائه وإفضاله، من قولهم: لفلان فضول على قومه وفواضل، وليس من الفضل الذي هو التفضل؛ لأن الثواب بمنزلة الأجر المستحق، والتفضل كالتبرع)[5].

وأما الأشاعرة فذهبوا إلى أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ألبتة، والثواب عندهم ليس حقًا للعبد على الرب، وإنما هو فضل محض من غير وجوب على الله ولا استحقاق من العبد، قال الرازي: (مذهبنا أنه ليس لأحد على

---

(١) المصدر السابق/٦١٤.

(٢) الروم: ٤٥.

(٣) الكشاف٣/٤٦٨.

(٤) فاطر: ٣٥.

(٥) الكشاف٣/٥٩٦.

الله تعالى حق)[1]، وقال الباجوري: (معنى الفضل المحض: الإعطاء عن اختيار كامل، لا عن إيجاب بحيث يثيبنا ولا اختيار له في الإثابة أبدًا؛ لكونه علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها، كما يقول الحكماء، ولا عن وجوب بحيث تصير الإثابة مستحقة لازمة يقبح عليه تعالى تركها، فيثيبنا باختياره لكن مع الوجوب، كما يقول المعتزلة. فمذهب أهل السنة[2] أن إثابته تعالى لنا بالفضل الخالص، غير مشوبة بإيجاب ولا وجوب)[3].

ويتأولون كل ما يفيد الوجوب على الله عز وجل، كالنصوص المشتملة على الحرف "على" الدال على الوجوب، فيتأولونه بتأكيد التفضل والوقوع لا لإثبات الوجوب والاستحقاق، كما فعل الزركشي، وكذا النصوص المشتملة على كلمة "الحق" الدالة على الوجوب، فإنهم يقولون: إن الحق المضاف إلى الله تعالى لا يجوز أن يفسر بمعناه المعروف؛ لاستحالة الوجوب على الله تعالى، وإنما هو بمعنى المتحقق الثابت، أو الجدير واللائق، أو أن إطلاق لفظ "الحق" على ما أخبر به الرب عن نفسه مجاز؛ لأنه كالواجب في تأكد ثبوته وتحقق وقوعه، ويجوز أن يكون من مجاز المقابلة والمشاكلة في بعض النصوص، كما في حديث معاذ بن جبل ﷺ مرفوعًا: «**إن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحق العباد على الله عز وجل ألا يعذب من لا يشرك به شيئًا**[4]»[5].

---

(١) الأربعين١/٢٠٦.

(٢) يريد بأهل السنة: الأشاعرة.

(٣) شرح الجوهرة/١٠٧، وانظر: الإرشاد/٣٢١.

(٤) أخرجه البخاري (ح٥٩٦٧) ومسلم (ح٣٠).

(٥) انظر: الوعد الأخروي٢/٦٧٥.

والمنهاج الحق هو ما ذهب إليه السلف الصالح أهل السنة والجماعة، وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية اتفاقهم (على أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجبًا بحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد)[1]، قال: (وأما أن العباد يوجبون عليه ويحرمون عليه فممتنع عند أهل السنة كلهم)[2]، وقال عنهم: (وأما الاستحقاق فهم يقولون: إن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئًا، وليس له أن يوجب على ربه شيئًا لا لنفسه ولا لغيره، ويقولون: إنه لا بد أن يثيب المطيعين كما وعد، فإنه صادق في وعده لا يخلف الميعاد، فنحن نعلم أن الثواب يقع لإخباره لنا بذلك)[3]، كما أنهم يرون أن استحقاق المطيع للجزاء إنما هو استحقاق إنعام وفضل، وليس هو استحقاق مقابلة، كما يستحق المخلوق على المخلوق، قال ابن تيمية: (وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم بالقياس على خلقه؛ فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه، لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئًا، كما يكون للمخلوق على المخلوق، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، فهو الخالق لهم، وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان، والعمل الصالح. ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره فهو جاهل في ذلك. وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه إلا بما مَنّ به من فضله وإحسانه، والحق الذي

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/٤٤٨.

(٢) المصدر السابق ١/٤٥٢.

(٣) المصدر السابق ١/٤٦٧.

لعباده هو من فضله وإحسانه، ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه هو يتعالى عن ذلك)[1].

وأما الوعيد فإن أهل السنة يرون أن تحقق الوعيد مبني على ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، وأن نصوص الوعيد عامة فتحمل على عمومها، مع اعتقاد أنها كغيرها من العمومات تقبل التخصيص بالأدلة المتصلة أو المنفصلة، كتخصيص التائب، وصاحب الصغيرة، ومن رجحت حسناته بكبائره، ومن استوت حسناته بسيئاته، ومن عفا الله عنه بمحض المشيئة، وبالشفاعة، ومن دخل النار من عصاة المؤمنين، وهذه موانع تمنع من نفاذ الوعيد، قال ابن تيمية: (ولهذا كان الوعيد المطلق في الكتاب والسنة مشروطًا بثبوت شروط وانتفاء موانع، فلا يلحق التائب من الذنب باتفاق المسلمين، ولا يلحق من له حسنات تمحو سيئاته، ولا يلحق المشفوع له، والمغفور له، فإن الذنوب تزول عقوبتها التي هي جهنم بأسباب التوبة والحسنات الماحية والمصائب المكفرة - لكنها من عقوبات الدنيا - وكذلك ما يحصل في البرزخ من الشدة، وكذلك ما يحصل في عرصات القيامة، وتزول أيضًا بدعاء المؤمنين، كالصلاة عليه، وشفاعة الشفيع المطاع، كمن يشفع فيه سيد الشفعاء محمد صلى الله عليه وسلم تسليمًا)[2]، والله أعلم[3].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم٢/٧٧٦.

(٢) مجموع الفتاوى١٠/٣٣٠، وانظر: ٢٣/٣٤٥.

(٣) انظر في المسألة: مجموع الفتاوى٣/٢٣٠، و٤/٤٨٤، و٦/٤٤١، و١٠/٣٣٠، و١١/٦٤٦، و١٤/٤٩٦، و٢٧/٤٧٤، ومنهاج السنة النبوية١/٤٤٧ و٤٦٦، واقتضاء الصراط المستقيم٢/٧٧٥، ومدارج السالكين١/٣٩٨، والوعد الأخروي٢/٦٥٣، و١/٥٧٠، والمعتزلة/٢٠٩.

٣- دلالة حرف العطف "الواو" على معنى "الباء" في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾[١].

قال الزركشي: (قيل: استعارة "الواو" موضع "الباء" لمناسبة بينهما في معنى الجمع، إذ "الباء" موضوعة للإلصاق، وهو جمع، و"الواو" موضوعة للجمع، والحروف ينوب بعضها عن بعض، وتقول عرفًا: جاء الأمير بالجيش؛ إذا كان مجيئهم مضافًا إليه بتسليطه أو بأمره، ولا شك أن الملَك إنما يجيء بأمره على ما قال تعالى: ﴿وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾[٢]، فصار كما لو صرح به وقال: جاء الملك بأمر ربك، وهو كقوله: ﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾[٣]، أي: اذهب أنت بربك، أي: بتوفيق ربك وقوته، إذ معلوم أنه إنما يقاتل بذلك من حيث صرف الكلام إلى المفهوم في العرف)[٤].

وهذا التوجيه إنما لجئ إليه لنفي صفة المجيء والإتيان عن الله تعالى، وقد دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على أن مجيء الله وإتيانه حقيقة على ما يليق به سبحانه وتعالى، كما في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[٥]، وقوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾[٦]، وقال رسول الله ﷺ: «**يجمع الله الناس يوم القيامة**

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) الأنبياء: ٢٧.

(٣) المائدة: ٢٤.

(٤) البرهان للزركشي٢/٢١٢.

(٥) البقرة: ٢١٠.

(٦) الأنعام: ١٥٨.

فيقول: من كان يعبد شيئًا فليتبعه. قال: فيقول المؤمنون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه»[١]، وقال ﷺ في حديث طويل: «**فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم...**»[٢]. وسيأتي مزيد بيان لهذه الصفة[٣].

ويرد على هذا التوجيه أن الله قال بعد الآية السابقة: ﴿وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾، فلو كانت "الواو" بمعنى "الباء" لوردت الآية بالباء كما وردت في هذه الآية، وفي قوله تعالى: ﴿وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾[٤].

وقياس هذه الآية بآية المائدة ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ لا ينتهض؛ لأن التأويل في آية المائدة غير مسلم، فهو قول أراد اليهود حقيقته بدليل قولهم: ﴿فَقَـٰتِلَآ﴾ بالتثنية، ولو كان المجيء والذهاب غير جائز على الله تعالى فلم الدفاع عن اليهود وهم قد عهد عنهم سوء الأدب مع الله جل وعلا؟! وهذا القول من تمردهم وسوء أدبهم؛ لا في وصف الله بالذهاب، وإنما في أسلوب الخطاب الذي يفيض استهانة واستهزاء بالله ورسوله، قال الطبري: (وكان بعضهم يقول في ذلك: ليس معنى الكلام: اذهب أنت وليذهب معك ربك فقاتلا؛

---

(١) أخرجه البخاري (ح٦٥٧٣و٧٤٣٦)، ومسلم (ح١٨٢) ، والدارمي بسنده في نقضه على المريسي ٣٤٧/١ عن أبي هريرة ﷺ، واللفظ له.

(٢) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٩)، ومسلم (ح١٨٣) عن أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٣) انظر: ٣٠٥ من البحث.

(٤) الزمر: ٦٩.

ولكن معناه: اذهب أنت يا موسى، وليُعِنْك ربك، وذلك أن الله لا يجوز عليه الذهاب. وهذا إنما كان يحتاج إلى طلب المخرج له لو كان الخبر عن قوم مؤمنين، فأما قوم أهل خلاف على الله عزّ ذكره ورسوله، فلا وجه لطلب المخرج لكلامهم فيما قالوا في الله عزّ وجلّ، وافتروا عليه، إلا بما يشبه كفرهم وضلالتهم)[1]، والله أعلم.

---

(١) جامع البيان ٤/٥٢١.



٤- دلالة العطف بـ"ثُمَّ" في قول الله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ۝ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۝ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾[1].

قال العز بن عبد السلام في "ثُمَّ": (تستعمل في تراخي الزمان والمكان، ثم يتجوز بها في تراخي بعض الرتب بالتباعد المعنوي، تشبيهًا للتراخي المعنوي بالتراخي الزماني والمكاني) وضرب لذلك أمثلة، منها الآيات السابقة، وقال: (جاء بـ"ثُمَّ" للتراخي الذي بين الإيمان والعمل الصالح؛ فإن الإيمان أفضل من فك الرقاب وإطعام السغبان، فهما متراخيان عن الإيمان في الفضل، فهو مؤخر في اللفظ مقدم في الفضيلة والرتبة على تباعد وتراخ، يدل على ذلك أن رسول الله ﷺ لما سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله» قيل: ثم ماذا؟ قال: «جهاد في سبيل الله» قيل: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[2]، وهذا أيضًا تراخ في رتب الفضائل. ويدل على أن "ثُمَّ" في الآية لتراخي الرتب لا لتراخي الزمان؛ أن الإيمان شرط في اعتبار فك الرقاب وإطعام السغبان، فلا يجوز أن يتقدم المشروط على شرطه)[3]، وتبعه على ذلك ابن النقيب[4].

وقول العز: (للتراخي الذي بين الإيمان والعمل الصالح) إن كان يقصد بـ"الإيمان" – هنا– اسم الإيمان المطلق في الشرع فلا يصح قوله؛ لأنه يرى أن

---

(١) البلد: ١٣-١٧.

(٢) أخرجه البخاري (ح٢٦) ومسلم (ح٨٣) عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) مجاز القرآن/١٦٢.

(٤) مقدمة تفسير ابن النقيب/٨٢.

العمل ليس داخلاً في اسم الإيمان، وهذا مذهبه الذي سبق الرد عليه[1]، والعمل من الإيمان، كما سبق تقريره عند أهل السنة والجماعة.

أما إن كان يقصد به – هنا-: الإيمان القلبي، فهذا صحيح، وقد قال به أهل السنة في هذه الآية وفي الحديث، والعمل الصالح لا ينتفع به المرء إلا بهذا الإيمان، وهو من الأعمال كما دل عليه الحديث، قال ابن كثير في تفسير الآية: (وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ أي: ثم هو مع هذه الأوصاف الجميلة الطاهرة مؤمن بقلبه، محتسب ثواب ذلك عند الله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴾[2]، وقال: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ الآية[3])[4]. وقال البغوي في الآيات: (بيّن أن هذه القرب إنما تنفع مع الإيمان)[5].

وقد ناقش ابن تيمية دلالة العطف على المغايرة بين الإيمان والعمل الصالح فقال: (وأما قولهم: إن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع؛ فهذا صحيح، وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق أدخل الله ورسوله فيه الأعمال المأمور بها، وقد يقرن به الأعمال، وذكرنا نظائر لذلك كثيرة، وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان

---

(١) انظر: ١٥٠ من البحث.

(٢) الإسراء: ١٩.

(٣) النحل: ٩٧.

(٤) تفسير القرآن العظيم٨/٤٠٨.

(٥) معالم التنزيل٧/٤٣٣.

لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم؛ وإن كان أصله ما في القلب، وحيث عطفت عليه الأعمال فإنه أريد أنه لا يكتفى بإيمان القلب، بل لابد معه من الأعمال الصالحة.

ثم للناس في مثل هذا قولان، منهم من يقول: المعطوف دخل في المعطوف عليه أولاً، ثم ذكر باسمه الخاص تخصيصًا له، لئلا يظن أنه لم يدخل في الأول، وقالوا هذا في كل ما عطف فيه خاص على عام... فعلى قول هؤلاء يقال: الأعمال الصالحة المعطوفة على الإيمان دخلت في الإيمان وعطف عليه عطف الخاص على العام، إما لذكره خصوصًا بعد عموم، وإما لكونه إذا عطف كان دليلاً على أنه لم يدخل في العام.

وقيل: بل الأعمال في الأصل ليست من الإيمان، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، ولكن هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيًا؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، لكن صارت بعرف الشارع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق... فإذا عطفت عليه ذكرت لئلا يظن الظان أن مجرد إيمانه بدون الأعمال الصالحة اللازمة للإيمان يوجب الوعد، فكان ذكرها تخصيصًا وتنصيصًا ليعلم أن الثواب الموعود به في الآخرة وهو الجنة بلا عذاب لا يكون إلا لمن آمن وعمل صالحًا، لا يكون لمن ادعى الإيمان و لم يعمل)[1]، والله أعلم.

---

(١) الإيمان/١٨٦، وهو ضمن مجموع الفتاوى ١٩٨/٧.



٥- دلالة "اللام" على التعليل أو العاقبة.

قال الزركشي في لام الصيرورة: (كقوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾[(١)] ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[(٢)]. وتسمى "لام العاقبة" فإن من المعلوم أنهم لن يلتقطوه لذلك؛ بل لضده، بدليل قوله: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ﴾[(٣)]... وقال الزمخشري في تفسير سورة المدثر: أفادت اللام نفس العلة والسبب، ولا يجب في العلة أن تكون غرضًا، ألا ترى إلى قولك: خرجت من البلد لمخافة الشر، فقد جعلت المخافة علة لخروجك، وما هي بغرضك. ونقل ابن فورك[(٤)] عن الأشعري: أن كل لام نسبها الله إلى نفسه فهي للعاقبة والصيرورة دون التعليل؛ لاستحالة الغرض[(٥)].

---

(١) القصص: ٨.

(٢) الذاريات: ٥٦.

(٣) القصص: ٩.

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأصبهاني، من فقهاء الشافعية وأئمة الأشاعرة، توفي سنة (٤٠٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٧/٢١٤، والأعلام٦/٨٣، ومعجم المؤلفين٣/٢٢٩.

(٥) "الغرض" لفظ محدث، والأولى التعبير باللفظ الشرعي "الحكمة" قال ابن تيمية: (أما لفظ "الغرض" فالمعتزلة تصرح به... وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص؛ إما ظلم وإما حاجة، فإن كثيرًا من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا أو فعل هذا لغرضه؛ أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك، فعبر أهل السنة بلفظ "الحكمة" و"الرحمة" و"الإرادة" ونحو ذلك مما جاء به النص) [منهاج السنة النبوية١/٤٥٥، وانظر: ٢/٣١٤، و٣/١٤].

واستشكله الشيخ عز الدين بقوله: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ۝ لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[2]، قال: فقد صرح فيه بالتعليل، ولا مانع من ذلك، إذ هو على وجه التفضل. وأقول[3]: ما جعلوه للعاقبة هو راجع للتعليل، فإن التقاطهم أفضى إلى عداوته، وذلك يوجب صدق الإخبار بكون الالتقاط للعداوة؛ لأن ما أفضى إلى الشيء يكون علة، وليس من شرطه أن يكون نصب العلة صادرًا عمن نُسب الفعل إليه لفظًا؛ بل جاز أن يكون ذلك راجعًا إلى من يُنسب الفعل إليه خَلقًا، كما تقول: جاء الغيث لإخراج الأزهار، وطلعت الشمس لإنضاج الثمار، فإن الفعل يضاف إلى الشمس والغيث، وجاعلها عليّ معلولها خالقها، وخالق الفعل المنسوب إليها. كذلك التقاط آل فرعون موسى؛ فإن الله قدره لحكمته، وجعله علة لعداوته، لإفضائه إليه بواسطة حفظه وصيانته، كما في مجيء الغيث بالنسبة إلى إخراج الأزهار، وإليه يشير قول الزمخشري أيضًا: التحقيق أنها لام العلة، وأن التعليل بها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط كونه لهم عدوًا وحزنًا؛ بل المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل...)[4] إلى آخر ما ذكره من توجيه لآيات تتضمن لام التعليل.

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) الفتح: ١-٢.

(٣) القائل الزركشي.

(٤) البرهان للزركشي ٤/٢٩٦.

وهذه التوجيهات التي ذكرها الزركشي تتصل بمسألة عقدية، هي كما قال ابن القيم: (من أجل مسائل التوحيد المتعلقة بالخلق والأمر بالشرع والقدر)[1]، وهي مسألة "تعليل أفعال الله عز وجل" وقد اختلفت فيها أقوال الناس، وهذا بيان المسألة:

أولاً: ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل بشيء من الحكم والعلل الغائية، وأن الله تعالى إنما خلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لمحض المشيئة وصِرف الإرادة، لا لعلة ولا لداع ولا لباعث، واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية[2].

وأولوا ما ظاهره التعليل بجعل "اللام" فيه للعاقبة والصيرورة، وهذا ما ذكره الزركشي عن الأشعري كما نقله ابن فورك، أو بالحمل على المجاز، كما أفاده الزركشي من توجيه الزمخشري.

وقد اضطر بعضهم، ومنهم الفقهاء إلى إثبات التعليل والقول به، خاصة أن إجماع الفقهاء قد نقل على أنه لا بد للحكم من علة[3]، وهذا معارض للأصل العقدي الذي ينفي التعليل؛ إلا أنهم يجعلون ذلك في أحكام الشرع أمرًا ونهيًا دون الخلق؛ ويرون أن الحكمة والمصلحة في الشرع تعود إلى العباد وحدهم دون أن تكون حكمة تعود إلى الله تعالى، وأما الخلق فليس فيه مصلحة للعباد

---

(١) مفتاح دار السعادة٢/٣٩٥

(٢) انظر: رسالة "أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل" ضمن مجموع الفتاوى٨/٨٣.

(٣) ذكر الإجماع ابن الحاجب في مختصره، انظر: شرح مختصر ابن الحاجب "بيان المختصر" ١٠٨/٣.

حتى يقال فيه بالتعليل. كما أنهم يرون أن إثبات التعليل ليس على سبيل الوجوب؛ وإنما هو على سبيل التفضل والإحسان، وهذا ما ذكره الزركشي عن العز بن عبد السلام.

ثانيًا: ذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، تنزيهًا له سبحانه عن العبث في حكمه وفعله، لأن من يفعل فعلاً لا لحكمة يعد عابثًا؛ إلا أن هذه الحكمة – عندهم- مخلوقة منفصلة عنه سبحانه، لا يعود إليه منها شيء؛ بل هي مقصورة على الخلق؛ بنفعهم والإحسان إليهم في فعله، وتعويضهم بالثواب في أمره ونهيه، ولذا فإن الحكمة من تكليف العباد وأمرهم بالعبادة لا تتعدى تعويضهم بالثواب، الذي يقتصر على المكلف، أما أن يخلق الله الخلق ليعبدوه ويطيعوه؛ فيحمدهم ويحبهم ويشكرهم ويرضى عنهم؛ فلا يقرون به، بل ينكرون محبته وشكره ورضاه، ويعدونه منافيًا لاستغنائه سبحانه عن الحاجة.

وأوجبوا -لذلك- على الله فعل الصلاح والأصلح للعباد في دينهم عند جميع المعتزلة، وفي دنياهم عند معتزلة بغداد.

ومن هذه القاعدة ينطلق قول الزمخشري الذي ذكره عنه الزركشي في تفسير سورة المدثر عند قول الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ۙ وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۙ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ الآية[1]، وقد أورد

---

(١) المدثر: ٣١.

هذا القول جوابًا لإشكال قال فيه: (فإن قلت: قد علل جعلهم تسعة عشر بالاستيقان وانتفاء الارتياب وقول المنافقين والكافرين ما قالوا، فهب أن الاستيقان وانتفاء الارتياب يصح أن يكونا غرضين، فكيف صح أن يكون قول المنافقين غرضًا؟)[1]، ثم أورد الجواب الذي ذكره الزركشي.

وهو حينما أثبت الغرض ونفاه فعل ذلك (بناء على قاعدته في الصلاح والأصلح، التي مفادها أن الله يجب عليه فعل الأصلح لعباده في الدنيا، وأن الحكمة هي مراعاة هذه المصلحة وعدم الإخلال بها؛ فأثبت الغرض في الاستيقان وانتفاء الارتياب لأنه أمر فيه مصلحة للعباد فكان واجبًا عليه أن يفعله، ونفاه عن قول المنافقين لأن ذلك ضد مصلحتهم، فالرب لا يفعله ولا يريده، بل هو منهم على خلاف مراده)[2].

والمعتزلة بناء على مذهبهم في خلق أفعال العباد يؤولون "لام التعليل" بـ"لام العاقبة" إن هي سبقت أفعال الضلال والمكر والزيادة في الإثم منسوبة إلى الله تعالى، والمراد بذلك أن عاقبة أمرهم استحقاق العذاب بضلالهم ومكرهم وآثامهم التي آثروها على الطاعة[3].

ثالثًا: بعد ذكر مذاهب الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، التي لم تذكر إلا لتربط التوجيهات البلاغية بها، وليؤكد على المنطلقات العقدية للبلاغيين في توجيهاتهم لآيات القرآن؛ بعد ذلك ينبغي أن

---

(١) الكشاف ٤/٦٣٩.

(٢) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ٢/١٠٥٩.

(٣) انظر: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن/٣٥٦.

نذكر المنهاج الحق في هذه المسألة، وهو منهاج أهل السنة والجماعة الذين يثبتون التعليل في أفعال الله تعالى كما يلي:

١- الله تعالى حكيم، لا يفعل شيئًا عبثًا، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة؛ بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل. ذكر ذلك ابن القيم ثم قال: (وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها)، وذكر أكثر من عشرين نوعًا من الأدلة في إثبات الحكمة والتعليل، كل نوع يتضمن جملة من النصوص[1].

٢- الحكمة في الأمر أو في الخلق نوعان:

أحدهما: حكمة تعود إلى الله تعالى، يحبها ويرضاها، منها: رحمته بعباده، وجوده وإنعامه عليهم، وعفوه عنهم ومغفرته ومسامحته لهم، وأمره ونهيه وتشريعه، ومجازاة المحسن والمسيء فيظهر أثر عدله وفضله فيحمد على ذلك ويشكر، وتدبيره لأمره، وتصرفه في خلقه بأنواع التصرفات، وإبرامه لقضائه، وليعلم خلقه أنه لا إله إلا هو سبحانه وتعالى.

الثاني: حكمة تعود إلى عباده، وهي نعمة عليهم، يفرحون بها ويلتذون، ففي الطاعة سعادة الدنيا والآخرة، وفي الجهاد -مثلاً- عاقبة محمودة للناس، في الدنيا: النصر والفتح، وفي الآخرة: الفوز بالجنة، والنجاة من النار.

٣- قال ابن القيم في الرد على من أوّل "لام التعليل" بـ"لام العاقبة": ("لام العاقبة" إنما تكون في حق من هو جاهل بالعاقبة، أو عاجز عن دفعها،

---

(١) شفاء العليل ٢/٥٣٧.

فالأول كقوله: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾، والثاني كقول الشاعر[1]:

لدوا للموت وابنوا للخراب　　فكلكمُ يصير إلى ذهاب

وأما من هو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير؛ فيستحيل في حقه دخول هذه اللام، وإنما اللام الواردة في أفعاله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة)[2]، وكذا قال الزركشي[3]، والله أعلم[4].

---

(١) القائل أبو العتاهية، والبيت في ديوانه/٥١، بلفظ: إلى تباب.

(٢) شفاء العليل٢/٥٤٠، وانظر: مجموع الفتاوى٨/٤٤ و١٨٦.

(٣) البرهان للزركشي٣/١٦٧.

(٤) انظر في تقرير مذهب أهل السنة والرد على مخالفيهم: مجموع الفتاوى٨/٣٥ و٨١ و١٨٦، ومنهاج السنة النبوية١/٤٥٤، وشفاء العليل٢/٥٣٧ و٥٧٧، وطريق الهجرتين/١١٤، ومفتاح دار السعادة٢/٣٩٥، والقضاء والقدر/٢٤٢، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة/٢٠٢، والمسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين/٢٧١، والتعليل في القرآن الكريم/٣١٨ وهو يقرر مذهب الأشاعرة.



٦- دلالة "لن" على التأبيد في نفي المستقبل، في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي ﴾[١].

ذهب الزمخشري عند تفسير قول الله تعالى : ﴿ قَالَ لَن تَرَىٰنِي ﴾ إلى أن "لن" تفيد (تأكيد النفي الذي تعطيه "لا")[٢] قال: (وذلك أن "لا" تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غدًا، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدًا، والمعنى أن فعله ينافي حالي، كقوله: ﴿ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ ﴾[٣]، فقوله: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَـٰرُ ﴾[٤] نفي للرؤية فيما يستقبل، و ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ تأكيد وبيان؛ لأن المنفي مناف لصفاته)[٥]، ويريد الزمخشري بتأكيد النفي تأبيده واستحالة حصول المنفي، كما بين ذلك في تفسير آية الحج المذكورة آنفًا[٦].

وقد تناول البلاغيون قول الزمخشري منتصرين له أو مخالفين.

فانتصر له العلوي وأيده، وقال: (ومما يؤيد ما ذكرناه ويوضحه، هو أن الله تعالى لما نفى بـ"لا" إدراك الأبصار عن ذاته بقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَـٰرُ ﴾، أي: المبصرون بالأبصار، على جهة العموم والاستغراق في الأزمنة المستقبلة،

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

(٢) الكشاف ٢/١٤٨.

(٣) الحج: ٧٣.

(٤) الأنعام: ١٠٣.

(٥) الكشاف ٢/١٤٨.

(٦) قال في الكشاف ٣/١٦٧: ("لن" أخت "لا" في نفي المستقبل، إلا أن "لن" تنفيه نفيًا مؤكدًا، وتأكيده ههنا الدلالة على أن خلق الذباب منهم مستحيل مناف لأحوالهم).

من غير مبالغة هناك، وقال ردًا لسؤال موسى حيث قال: ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيَ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى ﴾ فجاء بهذه اللفظة قطعًا لطمع الرؤية، وإحالة لها، بكونه أجابه بما يفيد الاستغراق والتأبيد)[1].

أما مخالفوه فمنهم الزملكاني، ورأى أن الزمخشري (بنى ذلك على مذهبه في الاعتزال)[2].

وكذلك رأى ابن عميرة أن الزمخشري قال ذلك (لتصحيح رأيه في نفي الرؤية، وليحتج بهذه الآية في امتداد النفي إلى الدار الآخرة)[3].

وإلى رأيهما ذهب الزركشي[4].

وهذا بيان المسألة:

أولاً: ذهب المعتزلة –ومنهم الزمخشري والعلوي- إلى استحالة رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة فضلاً عن الدنيا، واستدلوا لذلك بأدلة نقلية وعقلية، منها قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ وقوله لموسى: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾، وقالوا: إن النفي على التأبيد، ليستقيم لهم المذهب كما ذكره الزمخشري والعلوي وغيرهما، وأولوا بعض النصوص الشرعية التي تخالف قولهم، وردوا بعضها[5].

---

(١) الطراز/٣٠٢.

(٢) التبيان للزملكاني/٨٤، والبرهان له/١٩٣.

(٣) التنبيهات/١٠٥.

(٤) البرهان للزركشي٢/٥١٧ و٤/٣٣٢.

(٥) انظر في مذهب المعتزلة: المغني٤/١٣٩، وشرح الأصول الخمسة/٢٣٢، ومتشابه القرآن/٢٩٦، والمختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد١/١٩٠، والمحيط بالتكليف/٢٠٨، وكتاب العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد١/١٠٥، والمعتزلة وأصولهم الخمسة/١٢٨.

ثانيًا: لم يرتض قولَ المعتزلة في "لن" أهلُ السنة وغيرهم ممن يثبت الرؤية كالأشاعرة[1]، ومنهم البلاغيون المذكورون آنفًا، ورأوا أن في هذا تحريفًا للغة لخدمة المعتقد المعتزلي، قال الواحدي[2]: (وقول من قال: إن "لن" للتأبيد دعوى على أهل اللغة، وليس يشهد لذلك كتاب ولا نقل ولا إسناد ولا أصل)[3]، وردوا على هذا القول من وجوه عديدة، منها:

١- ما ذكره الزركشي[4] عن إمام الحرمين في قول الله تعالى لليهود: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[5]، حيث نفى تمنيهم للموت أبدًا، ثم أخبر عن عامة الكفرة أنهم يتمنون الموت في الآخرة فيقولون: ﴿يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ﴾[6].

---

(١) ينبغي التنبه إلى أن إثبات الأشاعرة للرؤية ليس كإثبات أهل السنة، إذ يخالفونهم في أمرين:

الأول: أن الله يُرى لا في جهة، وقالوا: ليس من شرط الرؤية المقابلة والجهة. وهذا تناقض منهم، وضرب من المستحيل، ومن ثم أولها بعضهم بنوع من العلم.

الثاني: أن الرؤية – عند بعضهم- ليست بنفسها نعيمًا ينعم بها المؤمن. انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٢١٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٣٧٦.

(٢) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري، من أئمة التفسير، ومن علماء اللغة والأدب، وله شعر، توفي سنة (٤٦٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٨/٣٣٩، والأعلام٤/٢٥٥، ومعجم المؤلفين٢/٤٠٠.

(٣) تفسير البسيط –مخطوط ٣/٢٥٠.

(٤) البرهان٢/٥١٧.

(٥) البقرة: ٩٤-٩٥.

(٦) الحاقة: ٢٧.

وقال ابن القيم رادًا على المعتزلة: (وقد أكذبهم الله في قولهم بتأبيد النفي بـ"لن" صريحًا بقوله: ﴿ وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾[1]، فهذا تمن للموت، فلو اقتضت "لن" دوام النفي تناقض الكلام، كيف وهي مقرونة بالتأبيد بقوله: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾ ؟ ولكن ذلك لا ينافي تمنيه في النار؛ لأن التأبيد قد يراد به التأبيد المقيد والتأبيد المطلق، فالمقيد كالتأبيد بمدة الحياة كقولك والله لا أكلمه أبدًا، والمطلق كقولك والله لا أكفر بربي أبدًا، وإذا كان كذلك فالآية إنما اقتضت نفي تمني الموت أبد الحياة الدنيا، ولم يتعرض للآخرة أصلاً، وذلك لأنهم لحبهم الحياة وكراهتهم للجزاء لا يتمنون، وهذا منتف في الآخرة، فهكذا ينبغي أن يفهم كلام الله لا كفهم المحرفين له عن مواضعه)[2].

٢- ومن ذلك ما قاله الزركشي: (ومن احتج على التأبيد بقوله: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾[3] وبقوله: ﴿ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا ﴾[4]؛ عورض بقوله: ﴿ فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾[5]، ولو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها بـ"اليوم". وبقوله: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾، ولو كانت للتأبيد لكان ذكر "الأبد" تكريرًا والأصل عدمه. وبقوله: ﴿ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَـٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ ﴾[6]، لا يقال: هي مقيدة فلم تفد التأبيد، والكلام عند الإطلاق؛ لأن الخصم يدعي أنها موضوعة لذلك فلم تستعمل في غيره)[7].

---

(١) الزخرف: ٧٧.
(٢) بدائع الفوائد١/١٠٩.
(٣) البقرة: ٢٤.
(٤) الحج: ٧٣.
(٥) مريم: ٢٦.
(٦) طه: ٩١.
(٧) البرهان للزركشي٢/٥١٨، وانظر: بدائع الفوائد١/١٠٩، ومن أسرار التعبير في القرآن/١٤٠.

٣- رجح الزركشي أن "لا" و "لن" لمجرد النفي عن الأفعال المستقبلة، وأما التأبيد وعدمه فيؤخذان من دليل خارج، ثم قال: (وقد استعملت "لا" للاستغراق الأبدي في قوله تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ﴾[1] وقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾[2] وقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[3]، وغيره مما هو للتأبيد، وقد استعملت فيه "لا" دون "لن" فهذا يدل على أنها لمجرد النفي، والتأبيد يستفاد من دليل آخر)[4].

٤- للزملكاني توجيه حسن للفرق بين "لن" و"لا"، رجع فيه إلى القاعدة الصوتية التي ذكرها ابن جني عن العرب فقال: (كثيرًا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها)[5]، قال الزملكاني: (أصخ إلى أن "لن" و"لا" مع اشتراكهما في النفي مفترقان في خصوصية؛ فإن "لن" تنفي ما قرب، و"لا" تنفي ما تمادى زمانه، إذ الألفاظ مشاكلة معانيها في القياس، و"لا" آخرها ألف والألف يمكن امتداد الصوت به، بخلاف النون؛ فإنها وإن طال اللفظ بها لا يبلغ طوله مع "لا"، فطابق كل لفظ معناه)[6].

---

(١) فاطر: ٣٦.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) الأعراف: ٤٠.

(٤) البرهان للزركشي ٢/٥١٨.

(٥) الخصائص ٢/١٤٨.

(٦) البرهان للزملكاني/١٩٣، وانظر: التبيان له/٨٤، والبرهان للزركشي ٢/٥١٧.

وقد قرر هذا التوجيه ابن القيم ، ثم قال: (ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في "لن" وطوله في "لا" يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام الله، حيث جعلوا "لن" تدل على النفي على الدوام ، واحتجوا بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي، وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوبًا عن فهم القرآن)[1].

ثالثًا: لا يصح ما ذكره المعتزلة – ومنهم الزمخشري والعلوي- من أن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ نفي للرؤية؛ وإنما هو نفي لإدراك الأبصار على الإطلاق المنبئ بالإحاطة بالمرئي، كما ذكر الزملكاني[2]، وهو موافق لمذهب أهل السنة والجماعة، كما قال ابن تيمية: (الإدراك عند السلف والأكثرين هو: الإحاطة)[3]، وقال ابن أبي العز: (المعنى: أنه يُرى ولا يُدرَك ولا يُحاط به، فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ يدل على كمال عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لكمال عظمته لا يُدرَك بحيث يحاط به، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّآ﴾[4]، فلم ينف موسى عليه السلام الرؤية، وإنما نفى الإدراك، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالرب تعالى يُرى ولا يُدرَك، كما يُعلَم ولا يُحاط به علمًا، وهذا هو الذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية، كما ذكرت أقوالهم في تفسير الآية)[5].

---

(١) بدائع الفوائد١/١٠٧، وانظر: من أسرار التعبير في القرآن/١٣٥.

(٢) انظر: البرهان للزملكاني/١٩٤، والتبيان له/٨٥.

(٣) مجموع الفتاوى١٧/١١١.

(٤) الشعراء: ٦١-٦٢.

(٥) شرح العقيدة الطحاوية١/٢١٥، وانظر: نقض التأسيس١/٥٥٣، وقد حقق ابن جرير الطبري المسألة في الآية تحقيقًا بديعًا فليرجع إليه في تفسيره: جامع البيان في تأويل آي القرآن٥/٢٩٤.

والنفي في هذه الآية يوافق توجيه الزملكاني للفرق بين "لن" و"لا"، قال ابن القيم بعد كلامه السابق: (تأمل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ كيف نفى فعل الإدراك بـ"لا" الدالة على طول النفي ودوامه، فإنه لا يدرك أبدًا، وإن رآه المؤمنون، فأبصارهم لا تدركه -تعالى أن يحيط به مخلوق- ، وكيف نفى الرؤية بـ"لن" فقال: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾؛ لأن النفي بها لا يتأبد)[1].

رابعًا: وفي ختام هذه المسألة يحسن الإشارة إلى مذهب أهل السنة والجماعة في الرؤية، إذ هم يعتقدون أن رؤية الله تعالى حق في الآخرة، وأن المؤمنين يرون ربهم عيانًا بأبصارهم، وهو أعظم نعيم يتنعمون به في الآخرة، كما ثبت ذلك في آيات القرآن الكريم وأحاديث المصطفى ﷺ، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]، قال ابن أبي العز: (وإضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة "إلى" الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على خلاف حقيقته وموضوعه؛ صريح في أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله)[3]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[4]، و"الحسنى": الجنة، و"الزيادة": النظر إلى وجه الله الكريم، كما فسرها بذلك رسول الله ﷺ حيث قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدكم، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل، ثم تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[5]**»[6].

---

(١) بدائع الفوائد ١/١٠٩.
(٢) القيامة: ٢٢-٢٣.
(٣) شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٠٩.
(٤) يونس: ٢٦.
(٥) يونس: ٢٦.
(٦) أخرجه مسلم (ح١٨١) عن صهيب رضي الله عنه.

وقوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾[1]، وقد سئل الإمام الشافعي عن هذه الآية فقال: (لما أن حُجبوا هؤلاء في السخط، كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضى)[2]، وقال ابن كثير بعد أن أورد استدلال الشافعي بالآية: (وهذا الذي قاله الإمام الشافعي - رحمه الله- في غاية الحسن وهو استدلال بمفهوم هذه الآية...)[3].

وأحاديث الرؤية عن النبي ﷺ متواترة، رواها نحو ثلاثين صحابيًا ﷺ كما ذكر ابن أبي العز[4]، منها غير ما ذكر: قوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته**»[5]، وسئل ﷺ: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «**هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟**» قالوا: لا، يا رسول الله، قال: «**فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا، قال «**فإنكم ترونه كذلك**»[6]، والله أعلم[7].

---

(١) المطففين: ١٥.

(٢) انظر: شرح أصول أهل السنة٢/٥٠٦ (ح٨٨٣)، والحجة في بيان المحجة٢/٢٤٧، وشرح العقيدة الطحاوية١/٢١٢.

(٣) تفسير القرآن العظيم٨/٣٥١.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية١/٢١٧.

(٥) أخرجه البخاري (ح٥٥٤ و٥٧٣ و٤٨٥١ و٧٤٣٤) ومسلم (ح٦٣٣) عن جرير بن عبد الله ﷺ.

(٦) أخرجه البخاري (ح٨٠٦ و٤٥٨١ و٦٥٧٤ و٧٤٣٧) ومسلم (ح١٨٢) عن أبي هريرة ﷺ.

(٧) انظر في مذهب أهل السنة في الرؤية وردهم على المخالفين: كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد١/٢٢٩، وكتاب التوحيد لابن خزيمة٢/٤٠٦، وكتاب الإيمان لابن مندة٢/٧٧٩، وكتاب الشريعة٢/٩٧٨، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة٣/٤٥٤، والحجة في بيان المحجة٢/٢٣٦، و٤٨٧، والانتصار في الرد على المعتزلة٢/٦٣٦، ومجموع الفتاوى٦/٤٠١ و٣٦/٩٧، وشرح العقيدة الطحاوية١/٢٠٧.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



الفصل الثاني

التراكيب

المبحث الأول: الجملة الخبرية ، والجملة الإنشائية.

المبحث الثاني: أحوال الإسناد.

المبحث الثالث: خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر.

المبحث الرابع: القصر.

المبحث الخامس: الإيجاز والإطناب.

التركيب في لسان العرب: بمعنى الضم والتأليف، يقال: ركَّب الشيء؛ إذا وضع بعضه على بعض، أو ضمه إلى غيره، وتركَّب الشيء من كذا وكذا، بمعنى: تألف وتكوَّن[1].

وهو يرد عند أهل اللغة والبلاغة بمعنى تأليف الألفاظ، وضم بعضها إلى بعض بحيث تكون جملة مفيدة، ويعبر عنه البلاغيون في مبحث الفصاحة من كتبهم بالكلام أو الجملة في مقابل الكلمة المفردة التي هي جزء منه، والكلام هو: اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها[2]، وهو تعريف يصح على الجملة، وقد عرفها الدكتور إبراهيم أنيس بأنها: (أقل قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً بنفسه، سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر)[3].

وأقل ما يتركب منه الكلام ركنان: المسند إليه: وهو المخبر عنه أو المحكوم عليه، والمسند: وهو المخبر به أو المحكوم به، ولا يغني واحد منهما عن الآخر، كما ذكر سيبويه[4].

ويبحث البلاغيون في "التراكيب" نوع الجملة المركبة خبرية أو إنشائية، وأحوال ركنيها وما يتعلق بهما مما يتمم المراد منهما، وعلاقات الجمل

---

(١) انظر: لسان العرب ٤٣٢/١، والمعجم الوسيط ٣٦٨/١ مادة (ر ك ب).

(٢) انظر: شروح التلخيص ٧٢/١، وأوضح المسالك ١١/١.

(٣) من أسرار اللغة/٢٧٦.

(٤) انظر: الكتاب ٢٣/١ . وسيبويه هو: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنبَر الفارسي، الملقب سيبويه، إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، توفي سنة (١٨٠هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٥١/٨، والأعلام ٨١/٥، ومعجم المؤلفين ٥٨٤/٢.

ببعضها، ومدى أداء التركيب للمعنى المراد إطنابًا أو إيجازًا، وغيرها من المسائل التي يبحثها أكثرهم في كتب البلاغة تحت اسم: علم المعاني، وهو -كما يعرفه بعض البلاغيين-: علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال[1].

ونظرًا إلى أن الذي دفع إلى البحث البلاغي هو البحث في وجوه الإعجاز القرآني، فقد عُني كثير من البلاغيين بالاستشهاد والتمثيل على ما يذكرونه من أحوال التراكيب بآيات القرآن الكريم، إلا أن تمثيلهم ببعضها وتوجيهاتهم لها لم تخل من أثر المذهب العقدي الذي ينتمي إليه البلاغي، كما سنتبينه بإذن الله تعالى في المسائل التالية، وقد ذكرت ما تيسر لي من آيات العقيدة، ونظمتها في مسائل على مباحث علم المعاني، وقد بدأت أولاً بالجملة الخبرية ومعها قرينتها الإنشائية، وثنيت بأحوال الإسناد، ثم خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، ثم القصر، وأخيرًا الإيجاز والإطناب، وتخلف مبحث الفصل والوصل، حيث لم أجد فيه من آيات العقيدة ما هو من مقصود هذا البحث.

---

(١) انظر: شروح التلخيص ١/١٥٢.



المبحث الأول : الجملة الخبرية ، والجملة الإنشائية

الجملة -كما سبق- هي أقل لفظ يفيد معنى يحسن السكوت عليه.

والجملة الخبرية هي: الجملة المتضمنة خبرًا، لا إنشاءً.

وقد اختلف البلاغيون ومعهم علماء الأصول في حد الخبر، وأطنبوا في الكلام على ذلك ومناقشتة، ناهجين في كثير منه منهجًا فلسفيًا وكلاميًا، ومنطلقين من منطلقات عقدية في كثير مما قالوه، وقد ذكر بعض البلاغيين وغيرهم من الأصوليين تعريفات بعض الفرق العقدية كما نقل السبكي كلام المعتزلة، والطيبي كلام الأشاعرة[١].

وقد ذهب بعض العلماء كالسكاكي إلى استغناء الخبر والطلب عن التعريف الحدي لأن الإنسان يفرق بين الخبر والإنشاء ضرورة[٢].

والخبر في اصطلاح جمهور البلاغيين هو: ما جاز تصديقه أو تكذيبه. والإنشاء ما سوى ذلك. وقال الخطيب القزويني: (اختلف الناس في انحصار الخبر في الصادق والكاذب؛ فذهب الجمهور إلى أنه منحصر فيهما، ثم اختلفوا، فقال الأكثر منهم: صدقه مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه له. هذا هو المشهور وعليه التعويل)[٣].

---

(١) انظر: عروس الأفراح/١٧٤ ، ولطائف التبيان/٤٠، وشرح الكوكب المنير٢/٢٨٩.

(٢) المفتاح/١٦٥، وانظر: عروس الأفراح١/١٧٤ .

(٣) الإيضاح/٨٦.

وذهب إلى ما عول عليه الخطيب معظم البلاغيين بعده[1].

وقد أُورد على تعريف البلاغيين كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إذ هما صدق لا يحتملان الكذب ألبتة.

إلا أن البلاغيين تخلصًا من هذا الإيراد قيدوا الصدق والكذب بالنظر إلى ذات الخبر لا إلى قائله.

وقد ناقش بعض الباحثين هذا القيد غير مسلمين بالتعريف، ومن هؤلاء الدكتور منير سلطان حيث قال: (ما معنى الجملة التي تحتوي على معلومة تحتمل الصدق والكذب لذاتها بغض النظر عن قائلها؟ كيف يكون المتكلم صادقًا والخبر الذي يلقيه كاذبًا، أو العكس؟! كيف؟!. لقد وجدوا أمامهم القرآن الكريم والحديث الشريف والمسلمات من الأحكام، فماذا يقولون فيها؟ إن جملة "بغض النظر عن قائلها" لا توقعهم في الحرج، ثم أرادوا أن يريحوا أنفسهم فأخرجوا القرآن الكريم والحديث الشريف والمسلمات من القاعدة، وقالوا: هذه الأخبار علم مسبقًا أنها صادقة، ونسوا أن القاعدة التي تعجز عن احتواء القرآن الكريم قاعدة عابثة)[2]. إلا أن الدكتور منير لم يقدم تعريفًا بديلاً عما نقده.

ويرى الدكتور ناصر الخنين أنه (لو لم يكن من هذا القيد الذي أثبتوه إلا سوء الأدب مع كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام؛ إذ جعلوا كلامهما – المقطوع بصدقه- يحتمل الكذب والصدق مع أن مصدره أصدق

---

(١) انظر: التبيان للطيبي١/١٤٢، والطراز/٥١٧ ، والفوائد الغياثية/١١١، وشروح التلخيص١/١٧٣ ، والمطول/٣٨.

(٢) بلاغة الكلمة والجملة والجمل/٨٨ .

القائلين...، فضلاً على أن في هذا المنهج جرأة على كلام الله تعالى من حيث ترك نسبته إليه بدعوى أن ذلك على سبيل الجدل والافتراض والزعم بأنه يحتمل الصدق والكذب حتى يدخل في تعريف الخبر...، فليس من الأدب شرعًا ولا عرفًا أن نفترض في كلام الله أنه منقطع عن قائله أو أنه كلام عادي يحتمل الصدق والكذب كغيره من كلام البشر، ذلك تمحل نهينا عنه شرعًا، وهو منهج يوناني الأصل، اعتزالي النشأة، منطقي الفكرة، مباين للفطرة التي جبل عليها لسان العرب وبيانهم المشرق)[1]. وعرف الدكتور الخنين الخبر بأنه: (ما تركب من جملة أو أكثر، وأفاد فائدة مباشرة أو ضمنية)، وأما الإنشاء فإنه: (ما سوى الخبر مما أفاد طلبًا أو قسيمه)[2].

إلا أن هذا التعريف يرد عليه أنه لا يضع حدًا فاصلاً بين الخبر والإنشاء، إذ أن من أنواع الإنشاء التي ذكرها ما يصدق عليه التعريف، فالتعجب مثلاً في قولك: ما أحسن خلق محمد؛ جملة تفيد المخاطب أن محمدًا بلغ غاية في حسن الخلق، والمدح في قولك: نعم الرجل محمد؛ جملة تفيد المخاطب مدح محمد، وكذا في الذم، أو في غيرها.

ومن التعريفات التي استحسنها بعض أهل العلم أن الخبر: ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب[3]، قال الغزالي بعد أن ذكره: (وهو أولى من قولهم:

---

(١) النظم القرآني في آيات الجهاد/٢٥٥ .

(٢) المصدر السابق/٢٥٣.

(٣) انظر هذا التعريف في: شروح التلخيص١/١٧٤، وروضة الناظر١/٣٤٧.

يدخله الصدق والكذب؛ إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً[1].

وذكر ابن عثيمين في الخبر أنه: الكلام الدائر بين النفي والإثبات من قبل المتكلم، المقابل بالتصديق أو التكذيب من قبل المخاطب[2]، وهذا وصف حسن، يجمع بين بعض التعريفات التي ذكرها العلماء، ولا يرد عليه كثير إشكال، ولو اقتصر على الجزء الثاني لكان أسهل وأضبط، فيقال:

الخبر هو: الكلام الذي يقابل بالتصديق أو بالتكذيب.

وهذا ضابط سهل للمتعلمين، لأنه يضبط الخبر بأخص أوصافه الظاهرة، كما أنه لا يوقع في الحرج مع كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ؛ لأن "أو" في التعريف كما يظهر للتنويع ومنع الخلو، فأي كلام لا يخلو إما أن يقابل بالتصديق ومنه كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ، أو يقابل بالتكذيب.

وقد بحث البلاغيون في "الخبر" أغراضه وأضربه.

فأما الأغراض فإن المتكلم قد يلقي الخبر ويريد به إفادة المخاطب حكمًا جديدًا تتضمنه الجملة، ويسمي البلاغيون هذا الغرض (فائدة الخبر)، ويعدونه غرضًا أصليًا للخبر، وربما ألقى المتكلم الخبر ولا يريد أن يقدم جديدًا للمخاطب وإنما يريد به غرضًا من الأغراض التي يتطلبها المقام الذي قيل فيه الخبر فربما أراد به الفخر، أو العتاب، أو إظهار الضعف أو التحسر، أو الاسترحام أو غيرها من الأغراض التي تفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال.

---

(١) المستصفى٢/١٣١، وانظر: شروح التلخيص١/١٧٤، وشرح الكوكب المنير٢/٢٨٩.

(٢) تقريب التدمرية/١٣، وانظر: التدمرية/٣، ودروس البلاغة مع شرح ابن عثيمين:٣٣.

وأما الأضرب فإن البلاغيين يقسمون الخبر إلى أضرب ثلاثة:

الأول: الخبر الذي يلقى إلى خالي الذهن من الحكم الذي تضمنه، فيكون خاليًا من المؤكدات، ويسمى هذا الضرب: ابتدائيًا.

الثاني: الخبر الذي يلقى إلى طالب له متردد فيه، فيحسن توكيده بمؤكد واحد، ويسمى هذا الضرب: طلبيًا.

الثالث: الخبر الذي يلقى إلى منكر له، فيؤكد بأكثر من مؤكد وجوبًا، ويسمى هذا الضرب: إنكاريًا[1].

كما قسم البلاغيون "الإنشاء" إلى قسمين:

الأول: ما يستدعي مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب، وهو الإنشاء الطلبي.

الثاني: ما ليس كذلك، وهو الإنشاء غير الطلبي.

أما الأول فيشمل: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء.

وأما الثاني فمنه: صيغ العقود، والقسم، وغيرها.

وقد عني كثير من البلاغيين بدراسة الإنشاء الطلبي، وأهملوا دراسة غير الطلبي بحجة أن أساليب الإنشاء الطلبي غنية بالاعتبارات والملاحظات البلاغية، كما أنها تخرج عن معانيها الأصلية إلى معان أخرى بلاغية، بخلاف أساليب الإنشاء غير الطلبي فإن أكثر هذه الأساليب هي في الأصل أخبار نقلت إلى معنى الإنشاء، كما أنها لا تستعمل إلا في معانيها التي وضعت لها[2].

---

(١) انظر: المفتاح/١٧٠، المصباح/٩، الإيضاح/٩٢، الإشارات والتنبيهات/٣٠، التبيان للطيبي١/١٤٣، الطراز/٥١٧، الفوائد الغياثية/١١٢، عروس الأفراح١/٢٠٣، المطول/٤٧.

(٢) انظر: دلالات التراكيب/١٩٢، وعلم المعاني لبسيوني فيود٢/٨٢.

وبعد هذه المقدمة اليسيرة والإشارات العابرة المتعلقة بالخبر والإنشاء ننتقل إلى عرض الآيات القرآنية التي استشهد بها البلاغيون لهما ووجهوها توجيهًا يخدم قضايا العقيدة، وقد وجدت شواهد عديدة لأساليب الإنشاء سواءً أكان طلبيًا أم غير طلبي، أما الخبر فلم أجد إلا شاهدًا واحدًا يتعلق بخروج أضرب الخبر عن ظاهرها، وقد أرجأته إلى مبحث "خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر"، وهذا بيان المسائل:

١- الاستفهام بـــ"ما" و "مَن" في قول الله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[١]، وقوله تعالى عن فرعون: ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴾[٢].

ذكر السكاكي أن "ما" للسؤال عن الجنس وعن الوصف، و"مَن" للسؤال عن الجنس من العقلاء، ومثل بالآيتين، وقال: (ولكون "ما" للسؤال عن الجنس، وللسؤال عن الوصف، وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع؛ لأن فرعون حين كان جاهلاً بالله، معتقدًا أن لا موجود مستقلاً بنفسه سوى أجناس الأجسام، اعتقاد كل جاهل لا نظر له، ثم سمع موسى قال: ﴿ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[٣] سأل بـ"ما" عن الجنس سؤال مثله، فقال: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، كأنه قال: أي أجناس الأجسام هو؟ وحين كان موسى عالمًا بالله؛ أجاب عن الوصف تنبيهًا على النظر المؤدي إلى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات...)[٤] وقال في "مَن": (وأما "مَن" فللسؤال عن الجنس من ذوي العلم، تقول: مَن جبريل؟ بمعنى: أبشر هو أم ملك أم جني؟ وكذا: مَن إبليس؟ ومَن فلان؟ ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴾ ... فأجاب موسى بقوله: ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[٥]، كأنه قال: نعم، لنا رب سواك، وهو الصانع الذي إذا سلكت الطريق الذي

---

(١) الشعراء: ٢٣.

(٢) طه: ٤٩.

(٣) الشعراء: ١٦.

(٤) المفتاح/٣١٠.

(٥) طه: ٥٠.

بيّن؛ بإيجاده لما أوجد، وتقديره إياه على ما قدر، واتبعت فيه الخريت الماهر؛ وهو العقل الهادي عن الضلال، لزمك الاعتراف بكونه ربًا، وأن لا رب سواه، وأن العبادة له مني ومنك ومن الخلق أجمع حق لا مدفع له)[1] وتبعه على ذلك القزويني[2].

وقد تعقب بعض أئمة أهل السنة والجماعة توجيه "ما" بأنه استفهام على حقيقته عن الماهية، وعدوا القول به خلاف تفسير السلف كما قال ابن كثير: (يقول تعالى مخبرًا عن كفر فرعون وتمرده وطغيانه وجحوده في قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وذلك أنه كان يقـــول لقومـه: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾[3]، فاستخف قومه فأطاعوه، وكانوا يجحدون الصانع جل وعلا، ويعتقدون أنه لا رب لهم سوى فرعون، فلما قال له موسى: ﴿إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4] قال له فرعون: ومن هذا الذي تزعم أنه رب العالمين غيري؟ هكذا فسره علماء السلف وأئمة الخلف، حتى قال السدي: هذه الآية كقوله تعالى: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾.

ومن زعم من أهل المنطق وغيرهم أن هذا سؤال عن الماهية فقد غلط، فإنه لم يكن مقرًا بالصانع حتى يسأل عن الماهية، بل كان جاحدًا له بالكلية فيما يظهر، وإن كانت الحجج والبراهين قد قامت عليه)[5].

---

(١) المصدر السابق/٣١١.

(٢) الإيضاح/٢٣٠ و٢٣٢.

(٣) القصص: ٣٨.

(٤) الأعراف: ١٠٤.

(٥) تفسير القرآن العظيم٦/١٣٨.

وقد استدل الرازي بالماهية في الاستفهام لنفي التحيز والجهة[1] فقال: (فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى فقال: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال إلا بكونه تعالى خالقًا للناس ومدبرًا لهم، وخالق السموات والأرض ومدبرًا لهما، وهذا أيضًا من أقوى الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة لأنا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشيء جسمًا ومتحيزًا عين الذات ونفسها وحقيقتها، لا أنه صفة قائمة بالذات، وأما كونه خالقًا للأشياء ومدبرًا لها فهو صفة، ولفظة "ما" سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة، فلو كان تعالى متحيزًا لكان الجواب عن قوله: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ بذكر كونه متحيزًا أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقًا ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطًا، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جوابًا متجهًا لازمًا، ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى ما كان متحيزًا).

وقد تعقبه ابن تيمية فقال: (وقد ظن بعض الناس أن سؤال فرعون: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ هو سؤال عن ماهية الرب، كالذي يسأل عن حدود الأشياء فيقول: ما الإنسان؟ ما الملك؟ ما الجني؟ ونحو ذلك، قالوا: ولما لم يكن للمسئول عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به، وهو قوله: ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ .

وهذا قول قاله بعض المتأخرين، وهو باطل؛ فإن فرعون إنما استفهم استفهام إنكار وجحد، لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته، بل كان منكرًا له

---

(١) انظر في إطلاق لفظ الجهة والتحيز: ٢١٢ من البحث .

جاحدًا، ولهذا قال في تمام الكلام: ﴿ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴾، وقال: ﴿ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ﴾[1]، فاستفهامه كان إنكارًا وجحدًا، يقول: ليس للعالمين رب يرسلك فمن هو هذا إنكارًا له، فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده، وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم، كما قال موسى في موضع آخر لفرعون: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾[2]، وقال الله تعالى: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[3])[4].

وينبغي التنبه إلى أن الأدلة على إثبات الخالق سبحانه وتعالى طرقها كثيرة منها ما هو فطري ضروري، ومنها ما هو عقلي نظري، ومنها ما هو سمعي، وليس العقل وحده هو الهادي عن الضلال، كما قال السكاكي في توجيهه السابق بناء على مذهبه الاعتزالي في إعلاء شأن العقل وتقديمه على النقل وأنه الطريق الصحيح لمعرفة الله عز وجل، كما قال القاضي المعتزلي عبد الجبار: (اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل)[5]، وقال: (إن سأل سائل: فقال: ما أول ما

---

(١) غافر: ٣٧.

(٢) الإسراء: ١٠٢.

(٣) النمل: ١٤.

(٤) نقض التأسيس١/٥٢٤، وانظر: مجموع الفتاوى١٦/٣٣٤، ومنهاج السنة النبوية٢/٢٧١، وشرح الطحاوية/٢٦، وأضواء البيان٤/٤١٧ و٦/٣٧٤.

(٥) شرح الأصول الخمسة/٨٨.

أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن يعرف بالنظر)[1]، ويقصد بالنظر: البحث العقلي المكتسب.

والسلف حينما يستدلون على معرفة الخالق سبحانه وتعالى بالدليل الفطري الضروري لا ينكرون الاستدلال العقلي (والشيء قد يكون ضروريًا مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه، فلا منافاة بين كونه ضروريًا مستقرًا في الفطر، وبين إمكان إقامة الدليل عليه)[2]، ونصوص الكتاب والسنة غنية بالدلائل العقلية اليقينية على الخالق سبحانه وتعالى؛ إلا أن الدليل الفطري أو العقلي يستدل بهما على المعرفة الإجمالية، وأما التفصيلية فلا سبيل إليها إلا بالوحي[3]، والله أعلم.

---

(١) المصدر السابق/٣٩.

(٢) درء التعارض٨/١٠٣.

(٣) انظر في هذه المسألة: درء التعارض٣/٧٢، والصواعق المرسلة٣/٩٨١، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد/١٩١، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد١/١٧٧ و٢١٠، وأصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة/٧١.

٢- **الاستفهام التعجبي** في قول الله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1].

استشهد السكاكي بهذه الآية على مجيء الاستفهام في معنى التعجب، ووجه التعجب فيها بقوله: (ووجه تحقيق ذلك هو أن الكفار حين صدور الكفر منهم، لا بد من أن يكونوا على إحدى الحالين: إما عالمين بالله، وإما جاهلين به، فلا ثالثة، فإذا قيل لهم: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ ﴾، وقد علمت أن "كيف" للسؤال عن الحال، وللكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع وبالجهل به انساق إلى ذلك فأفاد: أفي حال العلم بالله تكفرون ؟ أم في حال الجهل به ؟ ثم إذا قيد: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ ﴾ بقوله: ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ ، وصار المعنى: كيف تكفرون بالله والحال حال علم بهذه القصة؟! وهي أن كنتم أمواتًا فصرتم أحياء، وسيكون كذا وكذا، صير الكفر أبعد شيء عن العاقل، فصار وجوده منه مظنة التعجب؛ ووجه بعده هو أن هذه الحالة تأبى أن لا يكون للعاقل علم بأن له صانعًا قادرًا، عالمًا حيًا، سميعًا بصيرًا، موجودًا غنيًا في جميع ذلك عن سواه، قديمًا غير جسم ولا عرض، حكيمًا خالقًا، منعمًا مكلفًا، مرسلاً للرسل، باعثًا مثيبًا معاقبًا، وعلمه بأن له هذا الصانع يأبى أن يكفر، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي، مظنة تعجب وتعجيب، وإنكار وتوبيخ ، فصح أن يكون قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ ﴾ إلى آخر الآية تعجبًا وتعجيبًا، وإنكارًا وتوبيخًا)[2].

---

(١) البقرة: ٢٨.

(٢) المفتاح/٣١٤.

كما ذكر الزركشي أن التعجب له صيغ من غير لفظه، ومما استشهد به الاستفهام في الآية؛ إلا أنه منع إطلاق التعجب في حق الله تعالى، وقال: (والله سبحانه وتعالى لم يتعجب بهم، ولكن دل المكلفين على أن هؤلاء قد نزلوا منزلة من يتعجب منه)[1].

والحق الذي عليه أهل السنة والجماعة صحة إطلاق التعجب على الله تعالى كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة، وسيأتي بيان هذه المسألة قريبًا[2].

والسكاكي وإن كان لم يتطرق إلى إطلاق التعجب على الله، ولم يؤوله، إلا أنه ضمن توجيهه ما يخدم معتقده، ومن ذلك قوله: (وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي) ويريد بالفعل: الكفر، وبالقادر: الإنسان.

ولاشك أن الإنسان له قدرة؛ إلا أنها ليست مطلقة، وهو ما يفهم من تعبير السكاكي بـ"القادر" معرّفًا، وهو على مذهبه الاعتزالي في أن الإنسان يخلق فعل نفسه، كما سبق بيانه[3].

وقول السكاكي عن الله تعالى: (غير جسم ولا عرض) سبق التعقيب على مثله[4]، والله أعلم.

---

(١) البرهان للزركشي ٢/٤٢٦.

(٢) انظر: ٢٢٨ من البحث.

(٣) انظر: ٩٢ من البحث.

(٤) انظر: ١٦٠ من البحث.

٣- **النداء بالحرف "يا"** في قول الله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي ﴾[1].

بيّن العلوي أن سبب اختيار حرف النداء "يا" من بين سائر الأحرف (من جهة أنها كثيرة الدور في الاستعمال، وأنها موضوعة للدلالة على بُعد المنادى) ولما كان النداء من الله تعالى؛ فإن البعد -عند العلوي- لا يصح أن يكون حسيًا بل (يجب أن يكون معنويًا؛ لأن البعد الحسي على الله تعالى محال) لأنه يستلزم الجهة، والجهة تستحيل على ذاته، كما ذكر.

ثم بين أن البعد المعنوي عن الأرض حاصل من جهات خمس:

أولها: أنه تعالى لما كان مختصًا بعدم الأولية في ذاته سابقًا على وجود الممكنات سبقًا أوليًا بلا نهاية، وأنِ الأرض من جملة الممكنات التي لها بداية، ولا شك أن كل ما كان لا أول له فهو في غاية البعد عما له أول.

وثانيها: من جهة عدم التناهي في ذاته تعالى من كل وجه، بخلاف الأرض، فإنها متناهية في ذاتها من كل وجه، وليس يخفى ما بين التناهي وعدم التناهي من البعد العظيم.

وثالثها: اختصاص ذاته بالعظمة والكبرياء، واختصاص الأرض بنقيضها من التسخير والقهر.

ورابعها: اختصاص ذاته بالاستغناء من كل وجه في ذاته وصفاته، بخلاف الأرض؛ فإنها مفتقرة في ذاتها من كل وجه إلى فاعل ومدبر، ومن كان مستغنيًا في ذاته وصفاته فإنه في غاية البعد المعنوي عما يكون مفتقرًا في ذاته وصفاته إلى غيره.

---

(١) هود: ٤٤.

وخامسها: أنه نداءُ مَن اختص بكمال العزة لمن هو في غاية الذلة، كما ينادي السيد عبده).

قال: (فلما كانت الأرض مختصة بما ذكرناه من البعد من هذه الأوجه، لا جرم كان نداؤها مختصًا بـ(يا) من بين صيغ النداء)[1].

وهذا التوجيه من العلوي يرد عليه ما يلي:

أولاً: لا يسلم للعلوي أن "يا" لنداء البعيد دون غيره وإن قيل به؛ بل نص غير واحد من علماء اللغة أنها لنداء البعيد وغيره، كما قاله الجوهري وابن الحاجب[2] وأبو حيان وغيرهم[3]، وهو الظاهر من استعمال العرب لها؛ بل لم يرد في القرآن من حروف النداء إلا هي[4]، وقد نودي بها البعيد والقريب.

---

(١) الطراز/٥١٠.

(٢) أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي، المعروف بابن الحاجب، مقرئ وفقيه أصولي من فقهاء المالكية، ومن أئمة النحو واللغة، ولد سنة (٥٧٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٦٤٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٢٣/٢٦٤، والأعلام٤/٢١١، ومعجم المؤلفين٢/٣٦٦.

(٣) انظر: الصحاح٦/٢٥٦٢، ورصف المباني/٥١٣، وارتشاف الضرب٣/١١٧، والمغني/٤٨٨، وأوضح المسالك ومعه شرحه عدة السالك٤/٦، وحاشية الدسوقي عى مختصر السعد٢/٣٣٤.

(٤) وقد قيل – واستُضعِف-: إن الهمزة للنداء في قراءة من خفف ميم "من" في قول الله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾ [الزمر:٩]، وانظر: دراسات لأسلوب القرآن٣/٦١٢.

ثانيًا: إذا صح أن يكون النداء بـ"يا" للبعيد والقريب؛ فإن الله تعالى قريب من خلقه، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[1].

ثالثًا: ما أطلق عليه العلوي بالبعد المعنوي، ويريد به بعد المنزلة وعلو الشأن فهذا مما لا يخالف فيه أحد من عامة المذاهب، والله هو العلي الأعلى في ذاته وصفاته سبحانه وتعالى[2].

وأما البعد الحسي فلا يصح إطلاقه على الله تعالى، لا لما يلزم من لوازم عند العلوي؛ ولكن لأنه وصف لم يرد به النص، كما قال ابن تيمية في تعقبه لكلام منسوب إلى الحلاج[3]: (وقوله: هو الأول والآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد.

ليس في أسماء الله "البعيد" ولا وصفه بذلك أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل هو موصوف بالقرب دون البعد، وفي الحديث المشهور في التفسير[4]: أن

---

(١) البقرة: ١٨٦.

(٢) انظر: معارج القبول ١/١٤٤ و١٤٦.

(٣) أبو عبد الله أو أبو مغيث الحسين بن منصور بن محمي الفارسي، الملقب بالحلاج، انتحل التصوف، وقد تبرأ منه سائر الصوفية والمشايخ والعلماء، حيث نسب إلى الحلول والزندقة والمروق عن الدين، وقتل لذلك سنة (٣٠٩هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/٣١٣، والأعلام ٢/٢٦٠، ومعجم المؤلفين ١/٦٤٤.

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٢/١٦٥، وابن أبي حاتم وابن مردويه وأبو الشيخ كما ذكر ابن كثير في تفسيره ١/٥٠٥، من طريق الصلب بن حكيم بن معاوية بن حيدة القشيري عن أبيه عن جده، قال ابن حجر في العجاب ١/٤٣٤: (وفي سنده ضعيف)، وقال أحمد شاكر في تحقيقه لتفسير الطبري ٣/٤٨١: (وهذا الحديث ضعيف جدًا، منهار الإسناد).

المسلمين قالوا: يا رسول الله، أ قريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ﴾[1]. وهذا يقتضي وصفه بالقرب دون البعد، وفي الصحيحين عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه لما جعلوا يرفعون أصواتهم بالتكبير: «**أيها الناس، اربَعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائبًا، إنما تدعون سميعًا قريبًا، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته**»[2]، وإنما الواجب أن يوصف بالعلو والظهور، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**أنت الظاهر فليس فوقك شئ، وأنت الباطن فليس دونك شئ**»[3]، وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾[4]، فلو قال: هو العلي القريب كان حسنًا صوابًا، وكذلك لو قال: قريب في علوه عليٌّ في دنوه، فأما وصفه بأنه القريب البعيد فلا أصل له، بل هو وصف باسم حسن وبضده، كما لو قيل: العلي السافل أو الجواد البخيل أو الرحيم القاسي ونحو ذلك، والله تعالى له الأسماء الحسنى، وإنما يؤتى مثل هؤلاء من القياس الفاسد؛ لمّا سمعوه يخبر عن نفسه بأنه الأول الآخر الظاهر الباطن قاسوا على ذلك القريب والبعيد، وهذا خطأ؛ لأن تلك الأسماء كلها حسنة دالة على كمال إحاطته مكانًا وزمانًا، وأما هذا فهو جمع بين الاسم الحسن وضده)[5].

---

(١) سورة البقرة ١٨٦.

(٢) أخرجه البخاري (ح٢٩٩٢) ومسلم (ح٢٧٠٤) عن أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٣) أخرجه مسلم (ح٢٧١٣) عن أبي هريرة ﷺ.

(٤) البقرة: ٢٥٥، والشورى: ٤.

(٥) الاستقامة ١/١٣٩.

وإن كان العلوي يقصد بالبعد الحسي: علو الله على عرشه فوق سماواته؛ فإن اللفظ باطل، والمعنى صحيح، وهو ما فر منه بتوجيهه "يا" النداء في البعيد بعدًا معنويًا، وألزم منه إثبات الجهة.

أما "العلو" فإثباته مما هو معلوم بالاضطرار، وقد توافرت على إثباته أدلة الكتاب والسنة، والعقل، والفطرة، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن بعض أكابر أصحاب الإمام الشافعي أنه قال: (في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أن الله تعالى عال على الخلق، وأنه فوق عباده)، وقال غيره: (فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك)[١]، وساق ابن القيم في "النونية" أكثر من عشرين نوعًا من الأدلة النقلية والعقلية واللغوية على إثبات العلو، وتحت كل نوع عدد من الأدلة[٢]، وفي "الصواعق المرسلة" قرر علو الله تعالى من ثلاثين دليلاً من أدلة العقل والفطرة[٣]، وقد سبق نقل إجماع الصحابة والتابعين والسلف الصالح على علو الله على عرشه فوق خلقه سبحانه وتعالى[٤].

وأما نفي الجهة عند العلوي -وهو معتزلي- فيقابل إثبات العلو عند السلف، فالجهة يطلقها كثير من أهل الكلام على مسألة العلو والفوقية، مع أنهما مصطلحان شرعيان، والجهة مصطلح حادث، وهي مع ذلك من الألفاظ المجملة التي تكلم بها أهل الكلام، وقد يراد بنفيها أو إثباتها ما هو حق أو ما هو باطل، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ما تنازع فيه المتأخرون نفيًا

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/١٢١.

(٢) انظر: الكافية الشافية "النونية"/٩٩.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ٤/١٢٧٩.

(٤) انظر: ١٦٠، وانظر: ٤٢٨ من البحث.

وإثباتًا فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده؛ فإن أراد حقًا قبل، وإن أراد باطلاً رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقًا، و لم يرد جميع معناه؛ بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى، كما تنازع الناس فى "الجهة" والتحيز وغير ذلك، فلفظ "الجهة" قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بـ"الجهة" نفس العرش أو نفس السموات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بـ"الجهة" ما فوق العالم، ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ "الجهة" ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج إليه ونحو ذلك، وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق، سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته فيقال لمن نفى "الجهة": أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلاً في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم بائن من المخلوقات، وكذلك يقال لمن قال: إن الله فى جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل)[١].

رابعًا: قال العلوي في بيان وجوه البعد المعنوي بين الله سبحانه وتعالى والأرض: (أولها: أنه تعالى لما كان مختصًا بعدم الأولية في ذاته سابقًا على وجود الممكنات سبقًا أوليًا بلا نهاية، وأن الأرض من جملة الممكنات التي لها بداية، ولا شك أن كل ما كان لا أول له فهو في غاية البعد عما له أول)[٢].

---

(١) التدمرية/٦٦، وهي ضمن مجموع الفتاوى٣/٤١، وانظر: مجموع الفتاوى٥/٢٦٢ و٢٦٤ و٢٩٨.

(٢) الطراز/٥١٠.

وهذه العبارة فيها إيهام؛ ولعله يقصد بقوله هذا ما يوافق قول النبي ﷺ: «**أنت الأول فليس قبلك شيء**»[1]، وقوله ﷺ: «**كان الله، ولم يكن شيء قبله**»[2]، والله أعلم.

(١) أخرجه مسلم (ح٢٧١٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (ح٧٤١٨) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

٤- هل يصح الترجي في كلام الله تعالى ؟.

الترجي من أساليب الإنشاء، وهو: ترقب حصول الشيء وتوقعه، ويكون في المحبوب والمكروه، وفرق بينه وبين التمني بأن التمني طلب حصول الشيء المحبوب الذي لا يتوقع حصوله؛ إما لبعده أو استحالته، ولذا عدوا التمني إنشاءً طلبيًا والترجي إنشاءً غير طلبي، وفيه نظر ليس هذا موضع بحثه(١).

وللترجي أداتان هما: "لعل" و"عسى"، وهما في توقع المحبوب ترج، وفي توقع المكروه إشفاق.

وقد وردت صيغة الترجي في كلام الله عز وجل كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٢)، وقوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾(٣) وغيرها(٤).

إلا أن "الترجي" بالمعنى المذكور لا يصح في حق الله تعالى؛ لأن الترجي جهل بعاقبة الأمر المتوقع، والله تعالى منزه عن الجهل؛ بل هو العليم سبحانه وتعالى بالعواقب وبكل شيء(٥).

وقد جرى البلاغيون على هذا التنزيه، ولذلك وجهوا صيغة الترجي بتوجيهات عديدة، إلا أنها لم تخل من تأثير المذهب العقدي، ومن هذه التوجيهات: ما ذكره السكاكي فقال: (إذا أردت استعارة "لعل" لغير معناها؛

---

(١) انظر: عروس الأفراح ٢/ ٢٤٠.

(٢) البقرة: ٢١.

(٣) طه: ٤٤.

(٤) انظر في "الترجي": شروح التلخيص ٢/ ٢٤٢، ومعجم المصطلحات البلاغية ٢/ ١٢٣.

(٥) انظر: شفاء العليل ٢/ ٥٥٠، والبرهان للزركشي ٤/ ٣٣٦.

قدرت الاستعارة في معنى "الترجي" ثم استعملت هناك "لعل"، مثل أن تبني على أصول العدل[1] ذاهبًا إلى أن الصانع حكيم، تعالى وتقدس أن يكون في أفعاله عبث، بل كل ذلك حكمة وصواب، مفعول لغرض صحيح، ما خلق الإنسان إلا لغرض الإحسان، وحين ركب فيه الشهوة الحاملة على فعل ما يجب تركه، والنفرة الحاملة على ترك ما يجب فعله، وأودع عقله المضادة لحكميهما، حتى تنازعته أيدي الدواعي والصوارف، فوقفت به حيث الحيرة، لا متقدم له عنه، ولا متأخر تحمله الحيرة على ما لا يورثه إلا العناء، إذا اتبع العقل وقع من النفس المشتهية النافرة في عناء، وإذا اتبع النفس وقع من العقل الناهي الآمر في عناء، لا مخلص هناك مما أوقعه في ورطة تلك الحيرة سفهًا ولا عبثًا، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وإنما فعل ذلك لغرض الإحسان، وهو التكليف، ليتمكن من اكتساب ما لا يحسن فعله في حقه، ابتداء من التعظيم العظيم، مع الدوام في ضمن التمتيع من أنواع المشتهيات بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على بال أحد، مخلصة أن يشوبها منغص ما، فيكتسبه إن شاء لا بالقسر، ولذلك وضع زمام الاختيار في يده ممكنًا إياه من فعل الطاعة والمعصية، مريدًا منه أن يختار ما يثمر له تلك السعادة الأبدية، مزيحًا في ذلك جميع علله، فتشبه -حال المكلّف الممكّن من فعل الطاعة والمعصية، مع الإرادة منه أن يطيع باختياره، بحال المرتجي المخير بين أن يفعل وأن لا يفعل، ثم تستعير لجانب المشبه "لعل" جاعلاً قرينة الاستعارة علم العالم بالذات الذي لا يخفى عليه خافية، يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون، قائلاً: خلق الله

---

(١) يقصد بأصول العدل: أصول الاعتزال.

الخلق لعلهم يعبدون، أو لعلهم يتقون، وعليه قول رب العزة علام الغيوب: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ ونظائره)[1].

وهذا توجيه بالاستعارة بناه السكاكي على أصول الاعتزال، كما سبقه إلى ذلك الزمخشري[2]، وقد قال الزركشي: (كل ما جاء في القرآن العظيم من نحو قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ أو﴿ تَتَّقُونَ ﴾ أو ﴿ تَشْكُرُونَ ﴾ فالمعتزلة يفسرونه بالإرادة؛ لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخير، ووقوع الشر على خلاف إرادته)، إلا أنه قال بعد ذلك: (وأهل السنة يفسرونه بـ: الطلب، لما في الترجي من معنى الطلب، والطلب غير الإرادة على ما تقرر في الأصول، فكأنه قال: كونوا متقين، أو مفلحين؛ إذ يستحيل وقوع شيء في الوجود على خلاف إرادته تعالى، بل كل الكائنات مخلوقة له تعالى، ووقوعها بإرادته، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا)[3].

ومع أن الزركشي يحمد له رده على المعتزلة توجيههم المبني على أصولهم؛ إلا أنه رد بتوجيه للأشاعرة مبني على أصولهم، وإن سماهم: أهل السنة، وكلا المذهبين وما بني عليهما من توجيه على خطأ.

ومنشأ الخطأ في عدم التفريق بين الإرادة من جهة، والمحبة والرضى من جهة أخرى، فذهب المعتزلة وأكثر الأشاعرة إلى أن الإرادة بمعنى المحبة

---

(1) المفتاح/٣٨١.

(2) الكشاف ١/٩٨، وانظر: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/١٩٧.

(3) البرهان للزركشي ٢/٢١٧.

والرضى، ثم اختلفوا؛ فذهبت المعتزلة إلى أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح وأمر به، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، ولا يرضاها لعباده، وما كان مكروهًا لله غير مرضي فليس بمراد منه ولا مقضي، وإنما هو خارج عن إرادته وخلقه، وما كان له محبوبًا فهو مراد له، وقد أمر به خلقه، فمنهم من أطاعه بإرادته، ومنهم من عصاه بإرادته، وليس له سبحانه قدرة على طاعتهم أو عصيانهم، قالوا: والله سبحانه وتعالى قد يأمر العباد ويريد منهم ما لا يفعلونه. وذهبت الأشاعرة إلى أن الله خالق كل شيء، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، والمعاصي والسيئات كلها مرادة لله تعالى، ولما كانت الإرادة بمعنى المحبة عندهم؛ فهي محبوبة لله، لأن الله أرادها وخلقها، إلا أنهم لما رأوا أن الله تعالى يأمر بالشيء ثم لا يتحقق، كما أمر إبليس بالسجود فلم يسجد؛ فرقوا بين الأمر والإرادة، وقالوا: ما أراد الله أن يكون فلا بد أن يكون، وإرادته سبحانه تتناول ما وجد دون ما لم يوجد[1].

والقول الحق في هذه المسألة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من التفريق بين الإرادة والمحبة والرضى، فليس كل ما أراده الله يحبه ويرضاه، والإرادة عندهم ليست بمعنى واحد؛ وإنما هي نوعان: إرادة كونية قدرية، وإرادة شرعية دينية، والأولى متعلقة بالخلق، بمعنى المشيئة العامة، وليست بمعنى المحبة ولا تستلزمها، ومنها قول الله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[2]. والثانية متعلقة بالأمر، وهي

(١) انظر في هذه المذاهب: القضاء والقدر/٢٩١.

(٢) الأنعام: ١٢٥.

مستلزمة للمحبة والرضى، ومنها قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]، وهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن تتعلق به الإرادة في النوع الأول، وعلى هذا فالأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية، والله أعلم[2].

ومن التوجيهات ما ذكره العز بن عبد السلام، حيث وجه صيغة الترجي بالاستعارة أو المجاز المرسل، فقال: (الترجي في "لعلّ" والتوقع في "عسى" يجوز أن يكونا مجازي تشبيه أو تسبيب؛ أما مجاز التشبيه فلأن معاملته بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مشبهة بمعاملة ملك عامل عبيده بذلك على رجاء إجابتهم، فإن كل من سمع الملك يأمر وينهى، ويعد ويوعد؛ يرجو إجابة المأمور وإثابته، ولا سيما إذا كان الملك كريمًا صدوقًا لا يخلف الميعاد) ، (وأما مجاز التسبيب فلأن رجاء الإجابة وما يترتب عليها من الفلاح، مسبب عن لين الخطاب وحسن الترغيب والترهيب في حق العبيد، فكذلك أمر الرب ونهيه مع وعده وإيعاده يوجبان لكل من سمعهما خوفًا ورجاء لا يوجد مثلهما في حق غيره، ويحقق ذلك أن الكلام المنفر لا تتوقع منه إجابة ولا إثابة، والكلام اللين المرغب يتوقع كل من سمعه الإجابة والإثابة)[3].

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) انظر في مسألة الإرادة: مجموع الفتاوى٨/٥٨ و١٨٨ و١٩٧ و٣٤٠، ومنهاج السنة٣/١٤، وشفاء العليل١/١٨٩ و٣٧٨ و٢/٧٣٦ و٧٦٧.

(٣) مجاز القرآن/١٦٦.

والتوجيه بالمجاز المرسل يُرجع الترجي إلى المخلوقين، وهو قول – أي: القول بأن الترجي راجع للمخلوقين- قاله سيبويه في قول الله تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾[1]، ونسبه الزركشي إلى الخليل[2]، ورجحه، وقال: (ما ورد من الخطاب بـ"عسى" و"لعل" فإنها على بابها في الترجي والتوقع، ولكنه راجع إلى المخلوقين)[3]، وقال: (الوجه في استعمال هذه الألفاظ – يعني: عسى ولعل- أن الأمور الممكنة لما كان الخلق يشكون فيها ولا يقطعون على الكائن منها، وكان الله تعالى يعلم الكائن منها على الصحة، صارت لها نسبتان: نسبة إلى الله تعالى، تسمى نسبة قطع ويقين، ونسبة إلى المخلوق، وتسمى نسبة شك وظن، فصارت هذه الألفاظ لذلك ترد بلفظ القطع بحسب ما هي عليه عند الله ، كقوله: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾[4]، وتارة بلفظ الشك بحسب ما هي عليه عند المخلوقين، كقوله: ﴿ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ ﴾[5] ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾[6]، وقوله: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾، وقد علم الله

---

(١) الكتاب ١/٣٣١.

(٢) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، إمام في اللغة والأدب، وهو منشئ علم العروض، وشيخ سيبويه، ولد سنة (١٠٠هـ) وتوفي سنة (١٧٠هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/٤٢٩، والأعلام ٢/٣١٤، ومعجم المؤلفين ١/٦٧٨.

(٣) البرهان للزركشي ٤/٥١، وانظر: ١٤٠ و٣٣٦ من المصدر نفسه.

(٤) المائدة: ٥٤.

(٥) المائدة: ٥٢.

(٦) الإسراء: ٧٩.

حين أرسلهما ما يفضي إليه حال فرعون، لكن ورد اللفظ بصورة ما يختلج في نفس موسى وهارون من الرجاء والطمع، فكأنه قال: انهضا إليه وقولا في نفوسكما: لعله يتذكر أو يخشى. ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب جاء على مذاهبهم في ذلك، والعرب قد تخرج الكلام المتيقن في صورة المشكوك لأغراض...)[1].

وبهذا القول وجه البغوي "لعل" في آية طه[2]، وكذلك ابن تيمية وقال: (فإنه عالم بالعواقب ولكن يأمر العباد بفعل الشيء لما يرجون من عاقبته، كما قال تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾، فهما قالا ذلك راجيين منه التذكرة والخشية، لا أن الله يرجو ذلك، مع علمه تعالى بأنه لا يتذكر ولا يخشى)[3].

ومما وجهت به "لعل" أنها للتعليل بمعنى: كي، ونسبه الزركشي إلى الفراء وثعلب[4]، ومجيء "لعل" للتعليل في لسان العرب ذكره الأزهري عن ابن

---

(١) البرهان للزركشي ٤/١٤٠.

(٢) معالم التنزيل ٥/٢٧٥.

(٣) تلخيص كتاب الاستغاثة ١/٢٧٥.

(٤) البرهان للزركشي ٤/٥٢ و٣٣٨. وثعلب هو: أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني مولاهم، المعروف بثعلب، محدث ثقة، وإمام للكوفيين في النحو واللغة، ولد سنة (٢٠٠هـ) وتوفي سنة (٢٩١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/٥، والأعلام ١/٢٦٧، ومعجم المؤلفين ١/٣٢٣.

الأنباري ويونس بن حبيب[1]، وقال ابن هشام: (أثبته جماعة، منهم الأخفش[2] والكسائي)[3].

قال ابن عاشور[4]: (وأحسب أن مرادهم هذا المعنى في المواقع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء، فلا يرد عليهم أنه لا يطرد في نحو قوله: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾[5] لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب)[6].

وبالتعليل وجه الطبري فقال : (فإن قال لنا قائل: فكيف قال جل ثناؤه: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ؟ أوَلم يكن عالمًا بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه ، حتى قال لهم: لعلكم إذا فعلتم ذلك أن تتقوا، فأخرج الخبر عن عاقبة عبادتهم

---

(١) تهذيب اللغة ١/١٠٦. ويونس بن حبيب هو: أبو عبد الرحمن الضبي مولاهم، من علماء اللغة والأدب، وإمام البصريين في النحو، ولد سنة (٩٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (١٨٢هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/١٩١، والأعلام ٨/٢٦١، ومعجم المؤلفين ٤/١٩١.

(٢) أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي مولاهم، المعروف بالأخفش الأوسط، إمام في النحو، أخذ عن الخليل وسيبويه، وزاد على بحور الخليل في العروض بحر الخبب، ونسب إلى القدرية، توفي سنة (٢١٥هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/٢٠٦، والأعلام ٣/١٠١، ومعجم المؤلفين ١/٧٦٩.

(٣) مغني اللبيب/٣٧٩.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، ولد سنة (١٢٩٦هـ) وتوفي سنة (١٣٩٣هـ). انظر: الأعلام ٦/١٧٤، ومعجم المؤلفين ٣/٣٦٣.

(٥) الشورى: ١٧.

(٦) تفسير التحرير والتنوير ١/٣٢٩.

إياه مخرج الشك؟ قيل له: ذلك على غير المعنى الذي توهمت، وإنما معنى ذلك: اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم، لتتقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة، كما قال الشاعر[1]:

وقُلْتُمْ لَنا كُفّوا الحُرُوبَ لَعَلّنَا ... نَكُفّ وَوَثّقْتُمْ لَنا كُلَّ مَوْثِقِ

فلَمّا كَفَفْنَا الحَرْبَ كانَتْ عُهُودُكُمْ ... كَلَمْحِ سَرَابٍ فِي الفَلاَ مُتَألّقِ

يريد بذلك: قلتم لنا كفوا لنكف، وذلك أن "لعل" في هذا الموضع لو كان شكًّا لم يكونوا وثقوا لهم كُلّ موثق)[2].

وكذلك قال ابن القيم: (وهي في كلام الله سبحانه وتعالى للتعليل مجردة عن معنى الترجي، فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق من لا يصح عليه الترجي فهي للتعليل المحض)[3] ثم ذكر أن ما فيها من رجاء فإنما هو متعلق بالمخلوقين، لا بالله سبحانه وتعالى[4].

وهذا التوجيه وما قبله أسلم التوجيهات، لصحته عن العرب، وسلامته من الزلل في تنزيه الرب عز وجل، والله أعلم.

ومما ينبغي الإشارة إليه في ختام هذا المسألة أن الزمخشري قال في "لعل": (وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنه إطماع من كريم رحيم، إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة، فجرى إطماعه مجرى وعده

---

(١) انظر البيتين من غير نسبة في: أمالي ابن الشجري١/٧٧.

(٢) جامع البيان١/١٩٦، وانظر: ٨/٤١٩ من المصدر نفسه.

(٣) شفاء العليل٢/٥٥٠.

(٤) المصدر السابق٢/٥٥١.

المحتوم وفاؤه به)[1]، إلا أن الزركشي تعقبه بقوله: (وهذا فيه رائحة الاعتزال في الإيجاب العقلي)[2]، وهذا تعقيب يحمد للزركشي، وقد سبق بيان مذهب المعتزلة في هذه المسألة في مبحث الدلالة عند الحديث عن دلالة الحرف "على"[3].

إلا أن مما يؤخذ على الزركشي أنه قال في قول فرعون: ﴿ لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ﴾[4]: (فاطلاع فرعون إلى الإله مستحيل، وبجهله اعتقد إمكانه، لأنه يعتقد في الإله الجسمية والمكان، تعالى الله عن ذلك)[5]، وتنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان فيه إجمال سبق بيان الحق فيه[6]، والله أعلم.

---

(١) الكشاف ١/٩٨.

(٢) البرهان للزركشي ٤/٣٣٧.

(٣) انظر: ص١٦٤ من البحث.

(٤) غافر: ٣٦.

(٥) البرهان للزركشي ٤/٣٣٨ و١٤١.

(٦) انظر: ١٦٠ و٢١٢ من البحث.

٥- القسم بالقرآن في قول الله تعالى: ﴿ يسٓ ۝ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴾[(١)].

يعد البلاغيون صيغة القسم من الإنشاء غير الطلبي، لأنه لا يُطلب بها مطلوب غير حاصل وقت الطلب، وإنما يؤتى بها لتأكيد الجملة الخبرية وتحقيقها عند السامع، كما أنها تدل على تعظيم المقسَم به والمقسَم عليه.

وقد كثر القسم في النظم القرآني، حيث يقسم الله تعالى على أصول الإيمان التي يجب على العباد معرفتها، فتارة يقسم على التوحيد، وتارة على أن القرآن حق، وتارة على أن الرسول حق، وتارة على الجزاء والوعد والوعيد، وتارة على حال الإنسان.

كما أنه سبحانه وتعالى يقسم بنفسه وبآياته ومخلوقاته[(٢)]، ومما أقسم به "القرآن" الذي أنزله على نبينا محمد ﷺ، ومما ورد فيه القسم بالقرآن قول الله تعالى: ﴿ يسٓ ۝ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ .

وقد أورد العز بن عبد السلام هذا القسم ووجهه قائلاً: (يحتمل أن يكون أقسم بالقرآن الأزلي، أو أقسم بالمنزل، بدليل قوله تعالى: ﴿ حمٓ ۝ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾[(٣)]، أقسم بالكتاب المنزل وليس بقديم)[(٤)].

---

(١) يس: ١-٢.

(٢) انظر في "القسم": التبيان في أقسام القرآن/١، والبرهان للزركشي٢/٤٧٣ و٣/١٢١، والإتقان٤/٤٦، وإمعان في أقسام القرآن/٩٤، ومعجم المصطلحات البلاغية١/٢٧٤، ومن بلاغة النظم القرآني/٢٤٠.

(٣) الدخان: ١-٣.

(٤) مجاز القرآن/٢٩١.

والتفريق بين القرآن الأزلي والقرآن المنزل مبني عند العز على مذهبه الأشعري في كلام الله تعالى، إذ يرى الأشاعرة -كما سبق بيانه- أنه معنى أزلي قديم لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته قائم بذاته سبحانه وتعالى دون الحروف والألفاظ، ويسمونه "الكلام النفسي"، أما الحروف والألفاظ فليست هي بكلام الله عز وجل؛ وإنما هي عبارة عن الكلام النفسي، ولذلك فهم يرون أن القرآن الكريم بحروفه ولفظه ليس من كلام الله؛ وإنما هو عبارة عن كلام الله، وهو بهذا المعنى مخلوق؛ خلقه الله في الهواء، أو في اللوح المحفوظ ونزل به جبريل من اللوح لا من الله على الحقيقة، أو عبر عنه بهذا اللفظ والنظم جبريل عليه السلام، أو محمد ﷺ. وهم بذلك يفرقون في مسألة "خلق القرآن" بين المعنى واللفظ؛ فالمعنى -وهو الكلام النفسي القديم- غير مخلوق، وأما اللفظ -وهو المتلو المقروء- فمخلوق[1].

وعلى هذا فإن "القرآن الأزلي" عندهم هو المعنى الأزلي القائم بالنفس، و"القرآن المنزل" هو هذا الذي جاء به جبريل عليه السلام إلى محمد ﷺ.

وقد سبق التعقيب على هذا المذهب، وتقرير منهج أهل السنة في هذه المسألة في مبحث المادة[2] وسيأتي مزيد بيان لمذهب الأشاعرة والرد عليهم في مبحث الاستعارة[3].

---

(١) انظر: ١٠٥ من البحث.

(٢) انظر: ١٠٥ من البحث.

(٣) انظر: ٣٩٨ من البحث.

وينبغـي الإشـارة إلى مـا ذكـره الـذهبي مـن أن وصـف القـرآن بالقـدم (من العبارات المحدثة المبتدعة) قال: (و لم يـأت عنـه – أي: الإمـام أحمـد– ولا عن السلف القول بأن القرآن قديم، ما تفوه أحد منهم بهذا)[1]، والله أعلم.

---

(١) سير أعلام النبلاء١١/٥١٠.



٦- التعجب في كلام الله تعالى.

ورد التعجب في كلام الله تعالى في مثل قول الله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾[1] على القول بأن "ما" تعجبية لا استفهامية، وقوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ ﴾[3] في قراءة حمزة والكسائي بالضم، وقوله: ﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴾[4] وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴾[5] في قراءة من زاد الهمزة، وقوله: ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ﴾[6] على أن المراد التعجب، وغيرها من الآيات.

وظاهر الآيات أن التعجب يصح من الله تعالى، إلا أن الزركشي تساءل عند بعض هذه الآيات: (هل يجوز إطلاق التعجب في حق الله تعالى؟)، وأورد خلافًا في المسألة، وذكر فيها قولين، أحدهما: الجواز؛ لدلالة الآيات، والثاني: المنع، قال: (لأن التعجب استعظام، ويصحبه الجهل، والله منزه عن ذلك) واختار المنع، وقال: (وما وقع منه أُوِّل بالنظر إلى المخاطب؛ أي: علمت أسباب ما يتعجب منه العباد، فسمي العلم بالعجب عجبًا)[7]، وقد سبقه إلى

---

(١) البقرة: ١٧٥.

(٢) الرعد: ٥.

(٣) الصافات: ١٢.

(٤) عبس: ١٧.

(٥) الانفطار: ٦.

(٦) الكهف: ٥.

(٧) البرهان للزركشي ٢/٤٢٧، وانظر: ٢/٢١٧ و٤/٥٢.

التوجيه بالمجاز العز بن عبد السلام، والتنوخي[1]، وذكر الزركشي أن (أصل الخلاف في المسألة يلتف على خلاف آخر، وهو: أن حقيقة التعجب؛ هل يشترط فيه خفاء سببه فيتحير فيه المتعجب منه، أو لا؟)[2] إلا أنه لم يحقق الخلاف.

وقد ذكر الأزهري عن ابن الأعرابي[3] قوله: (العَجَب: النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد)[4]، وقال الزجاج[5]: (من قرأ: ﴿عَجِبْتُ﴾ فهو إخبار عن الله، وقد أنكر قوم هذه القراءة، وقالوا: الله عز وجل لا يعجب. وإنكارهم هذا غلط؛ لأن القراءة والرواية كثيرة، والعجب من الله عز وجل خلافه من الآدميين...، وأصل العَجَب في اللغة: أن الإنسان إذا رأى ما ينكره ويقل مثله قال: عجبت من كذا وكذا، وكذا إذا فعل الآدميون ما ينكره الله جاز أن يقول فيه: عجبتُ، والله قد علم الشيء قبل كونه، ولكن الإنكار إنما يقع والعجب الذي يلزم به الحجة عند وقوع الشيء)[6].

---

(١) انظر: مجاز القرآن/٢ ٤٤، والأقصى القريب/٣٢.

(٢) البرهان للزركشي٢/٤٢٧.

(٣) أبو عبد الله محمد بن زياد الهاشمي مولاهم الكوفي، المعروف بابن الأعرابي، راوية للشعر ونسابة، وإمام في اللغة، ولد سنة (١٥٠هـ) وتوفي سنة (٢٣١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٠/٦٨٧، والأعلام٦/١٣١، ومعجم المؤلفين٣/٣٠٧.

(٤) تهذيب اللغة١/٣٨٦.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن السري –ويقال: بن محمد بن السري- بن سهل الزجاج، إمام في النحو والعربية، ولد سنة (٢٤١هـ) وتوفي سنة (٣١١هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء١٤/٣٦٠، والأعلام١/٤٠، ومعجم المؤلفين١/٢٧.

(٦) معاني القرآن٤/٣٠٠.

وقال ابن تيمية في بيان حقيقة العَجَب وسببه: (وأما قوله: التعجب استعظام للمتعجب منه، فيقال: نعم، وقد يكون مقرونًا بجهل بسبب التعجب، وقد يكون لما خرج عن نظائره، والله تعالى بكل شيء عليم، فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه؛ بل يتعجب لخروجه عن نظائره، تعظيمًا له، والله تعالى يعظم ما هو عظيم؛ إما لعظمة سببه، أو لعظمته، فإنه وصف بعض الخير بأنه عظيم، ووصف بعض الشر بأنه عظيم، فقال تعالى: ﴿ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[1]، وقال: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ۝ وَإِذًا لَّأَتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[3]، وقال: ﴿ وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴾[4]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[5]، ولهذا قال تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ ﴾[6] على قراءة الضم، فهنا هو عجب من كفرهم مع وضوح الأدلة)[7]. وهذا المعنى ذكره الطبري فقال في قراءة الضم في آية ﴿ بَلْ عَجِبْتُ ﴾: (بمعنى: بل عظم عندي وكبر اتخاذهم لي شريكًا وتكذيبهم تنزيلي وهم يسخرون)[8].

---

(١) التوبة: ١٢٩، والمؤمنون: ٨٦، والنمل: ٢٦.

(٢) الحجر: ٨٧.

(٣) النساء: ٦٦-٦٧.

(٤) النور: ١٦.

(٥) لقمان: ١٣.

(٦) الصافات: ١٢.

(٧) مجموع الفتاوى٦/١٢٣، وانظر شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه ورسائله٨/٤٠٩.

(٨) جامع البيان١٠/٤٧٦.

وقد جاء وصف الله بالعَجَب في أحاديث عديدة، منها:

قول النبي ﷺ للأنصاري الذي آثر هو وامرأته ضيفهما: «**قد عجب الله من صنيعكما بضيفكما الليلة**»[1]، وقول النبي ﷺ: «**عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل**»[2]، وغيرها من النصوص التي تؤكد إثبات الصفة لله عز وجل على ما يليق به سبحانه وتعالى[3].

وقد قال الفراء: (والعَجَب وإن أسند إلى الله فليس معناه من الله كمعناه من العباد، ألا ترى أنه قال: ﴿ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ ﴾[4]، وليس السُخريُّ من الله كمعناه من العباد، وكذلك قوله: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾[5]، ليس ذلك من الله كمعناه من العباد، ففي ذا بيان لكسر قول شريح[6]...)[7].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٣٧٩٨ و٤٨٨٩) ومسلم (ح٢٠٥٤) واللفظ له، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري (ح٣٠١٠) عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) انظر في هذه النصوص: كتاب السنة لابن أبي عاصم/٢٤٩، وإبطال التأويلات١/٢٤٤، ومجموع الفتاوى٦/١٢٤، وصفات الله/٢١٠.

(٤) التوبة: ٧٩.

(٥) البقرة: ١٥.

(٦) أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس الكندي، محدث ثقة، وإمام فقيه من أعلم الناس بالقضاء، أسلم في حياة النبي ﷺ وهو باليمن، ثم قدم زمن الصديق ﷺ، وولاه عمر ﷺ قضاء الكوفة، توفي سنة (٧٨هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٤/١٠٠، والأعلام٣/١٦١.

(٧) معاني القرآن للفراء٢/٣٨٤.

وقول شريح الذي استضعفه الفراء هو ما رواه شقيق بن سلمة[1] قال: (قرأ عبد الله - يعني ابن مسعود ﷺ-[2]: ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾ قال شريح: إن الله لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم. قال الأعمش: فذكرت لإبراهيم[3]، فقال: إن شريحًا كان يعجبه رأيه، إن عبد الله كان أعلم من شريح، وكان عبد الله يقرؤها: ﴿بَلْ عَجِبْتُ﴾)[4].

وقال أبو يعلى[5] بعد أن ذكر بعض النصوص الواردة في هذه الصفة: (لا يمتنع إطلاق ذلك عليه، وحمله على ظاهره، إذ ليس في ذلك ما يحيل

---

(١) أبو وائل شقيق بن سلمة الأسدي الكوفي، مخضرم أدرك النبي ﷺ وما رآه، حدث عن الصحابة ﷺ وكان ثقة كثير الحديث، توفي سنة (٨٢هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٤/١٦١.

(٢) أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي ﷺ، الصحابي الجليل، من السابقين الأولين إلى الإسلام، وهو أول من جهر بالقرآن بمكة، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرًا والمشاهد بعدها، ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه، وله فضائل عديدة، توفي بالمدينة سنة (٣٢هـ) وقيل غيرها. انظر: الإصابة٤/١٩٨، وسير أعلام النبلاء١/٤٦١.

(٣) هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، الإمام الحافظ الفقيه، أدرك جماعة من الصحابة ﷺ ولم يحدث عنهم، ورأى عائشة رضي الله عنها ولم يثبت له منها سماع، وكان بصيرًا بعلم ابن مسعود ﷺ، توفي سنة (٩٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٤/٥٢٠.

(٤) أخرجه الحاكم٢/٤٣٠ وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي، وعن الحاكم أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات٢/٤١٥.

(٥) أبو يعلى ابن الفراء الحنبلي محمد بن الحسين بن محمد البغدادي، العلامة القاضي شيخ الحنابلة، كان عالم العراق في زمانه مع معرفة بعلوم القرآن وتفسيره والنظر والأصول، ولد سنة (٣٨٠هـ) وتوفي سنة (٤٥٨هـ). انظر: طبقات الحنابلة٢/١٩٣، وسير أعلام النبلاء١٨/٨٩.

صفاته، ولا يخرجها عما تستحقه؛ لأنا لا نثبت عَجَبًا هو تعظيم لأمر دهمه استعظمه لم يكن عالمًا به، لأنه مما لا يليق بصفاته؛ بل نثبت ذلك صفة كما أثبتنا غيرها من الصفات)[1].

وبهذا يعلم خطأ من وجه التعجب من الله بالمجاز، لأن العجب من الله حق كما يليق به سبحانه، والله أعلم.

---

(١) إبطال التأويلات ١/٢٤٥.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



المبحث الثاني : أحوال الإسناد

سبق أن أشير إلى أن الجملة لا بد فيها من ركنين أساسين: المسند والمسند إليه، ولا يغني أحدهما عن الآخر، والنسبة بينهما تسمى إسنادًا.

وقد عرف البلاغيون الإسناد بأنه: ضم كلمة أو ما يجري مجراها إلى أخرى بحيث يفيد الحكم بأن مفهوم إحداهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفي عنه(1).

وحديث البلاغيين في كتبهم البلاغية عن الإسناد أكثر ما يكون عن الإسناد الخبري، وأما الإنشائي فيشيرون إلى أن غالب ما قيل في الخبري يصح عليه، كما نبه عليه الخطيب القزويني بعد ذكره لأساليب الإنشاء بعد أحوال الإسناد فقال: (ما ذكرناه في الأبواب الخمسة السابقة ليس كله مختصًا بالخبر، بل كثير منه حكم الإنشاء فيه حكم الخبر، يظهر ذلك بأدنى تأمل)(2).

وإذا كان كل جملة لا بد فيها من ذينك الركنين الأساسين فإن ما زاد عنهما قيود ومتعلقات.

وقد بحث البلاغيون ما يعرض للإسناد وركنيه ومتعلقات الفعل من أحوال، كالاسمية والفعلية، والتأكيد والتجريد، والتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والذكر والحذف، والتقييد والإطلاق، وغيرها، والتقييد يكون بالشرط أو بالوصف أو بالعطف أو بغير ذلك.

---

(١) انظر: شروح التلخيص١/١٩٠.

(٢) الإيضاح/٢٤٥، وانظر: شروح التلخيص١/١٩٠، و٢/٣٤٠.

واستشهدوا لهذه الأحوال بشواهد من آيات القرآن الحكيم، لم تخل توجيهات بعضهم لبعضها من أثر المذهب العقدي، كما سنتبينها بإذن الله تعالى.

ونظرًا لأن المسائل ليست من الكثرة بحيث تصنف حسب تصنيف كثير من البلاغيين في كتبهم، حيث يبدؤون بأحوال الإسناد، فأحوال المسند إليه، ثم المسند، ثم المتعلقات؛ فسأصنفها بحسب الأحوال دون ما تعلقت به، أي أنني سأذكر الآيات المستشهد بها على التقديم والتأخير مثلاً سواءً تعلقت بالمسند أو المسند إليه أو غيرهما، وهكذا في التعريف والتنكير ونحو ذلك[1].

وهذا بيان الأحوال ومسائلها:

أ- الخطاب بالجملة الاسمية والفعلية:

الجملة الاسمية هي التي تتكون من مبتدأ وخبر، والجملة الفعلية تتكون من فعل وفاعل أو نائبه، وقد نظر البلاغيون وأهل اللغة في طبيعة الاسم والفعل فرأوا أن (الاسم له دلالة على الحقيقة دون زمانها، فإذا قلت: زيد منطلق؛ لم يفد إلا إسناد الانطلاق إلى زيد. وأما الفعل فله دلالة على الحقيقة وزمانها، فإذا قلت: انطلق زيد؛ أفاد ثبوت الانطلاق في زمان معين لزيد. وكل ما كان زمانيًا فهو متغير، والتغير مشعر بالتجدد)[2] ولهذا الاختلاف في طبيعة كل منهما اختلفت دلالتهما في الخطاب بهما، فالفعل يدل على التجدد والحدوث،

---

(١) وهذا التصنيف قد سار عليه بعض البلاغيين كالرازي وابن الأثير والزملكاني والزركشي، وغيرهم.

(٢) نهاية الإيجاز/١٥٦.

وأما الاسم فيدل على الاستقرار والثبوت، وقد بين عبد القاهر الجرجاني هذا الفرق وقال: (وهو فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه، وبيانه: أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئًا بعد شيء. وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئًا بعد شيء)(1)، وذكر لذلك بعض التطبيقات من كتاب الله تعالى توضيحًا للفرق، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَـٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾(2)، فلما كان الغرض إثبات البسط وحصوله من غير أن يكون هناك مزاولة فعل ومعنى يحصل شيئًا بعد شيء؛ عبر بالاسم دون الفعل؛ لأن الفعل يقتضي مزاولة الصفة وتجددها في الوقت. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾(3)، فلو قيل: رازقكم؛ لفات ما أفاده الفعل من تجدد الرزق شيئًا بعد شيء، فإن تمام المقصود لا يحصل بمجرد كونه معطيًا للرزق؛ بل بكونه يرزق في كل حين وأوان(4).

---

(1) دلائل الإعجاز/١٧٤.

(2) الكهف: ١٨.

(3) فاطر: ٣.

(4) انظر: دلائل الإعجاز/١٧٥، ونهاية الإيجاز/١٥٦، والمثل السائر٢/٢٦٩، والتبيان للزملكاني/٤٩، والبرهان له/١٤٠، والطراز/٢١٥، وشروح التلخيص١/٢٥، والبرهان للزركشي٤/٥٩. وقد أنكر ابن عميرة في تنبيهاته على تبيان الزملكاني/٦٦ هذه القاعدة المقررة عند علماء اللغة والبلاغة، وتعقبه الدكتور نزيه فرج في كتابه: نقد كتاب التنبيهات لابن عميرة/٨٢.

وقد تعرض بعض البلاغيين لمسائل عقدية حال توجيههم للاسمية أو الفعلية في بعض آيات القرآن الكريم، ومن ذلك:

١- قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ ﴾[1].

ذكر بعض البلاغيين أن سلام إبراهيم عليه السلام أبلغ من سلام الملائكة؛ لأن سلام الملائكة جاء منصوبًا على تقدير فعل، أي: نسلم عليكم سلامًا، فهو جملة فعلية، وأما سلام إبراهيم فمرفوع بالابتداء وخبره مضمر، أي: عليكم سلام، أو أنه خبر لمبتدأ مضمر، أي: أمري أو جوابي سلام، وعلى كلا التقديرين فهو جملة اسمية، والاسمية أبلغ لدلالتها على الدوام والثبوت، فكأنه قصد أن يحييهم بأحسن مما حيوه به، وهذا من إكرامه لهم[2].

وقد نقل البابرتي والزركشي توجيهًا للاسمية والفعلية في السلامين وهو: (أن السلام دعاء بالسلامة من كل نقص، وكمال البشر تدريجي، فناسب الفعل، وكمال الملائكة مقارن لوجودها على الدوام، فكان أحق بالاسم الدال على الثبوت)[3].

---

(١) هود: ٦٩، وانظر: الذاريات: ٢٥.

(٢) انظر: التبيان للزملكاني/٥٠، وشرح التلخيص/٢٩٨، والبرهان للزركشي٤/٦٣. ومن كتب التفسير: الكشاف١/١٩، و٤/٣٩١، والمحرر الوجيز٩/١٨٣، وتفسير البيضاوي "أنوار التنزيل"٤/٩٦، وتفسير القرآن العظيم٤/٣٣٢، ونظم الدرر٣/٥٥٣، وتفسير أبي السعود "إرشاد العقل السليم"٨/١٣٩، والتحرير والتنوير١٢/١١٦، وتيسير الكريم الرحمن/٣٨٥.

(٣) البرهان للزركشي٤/٦٣، وانظر: شرح التلخيص/٢٩٨.

إلا أنهما ذكرا أن هذا الوجه على أصول الفلاسفة، ولم يبين البابرتي على أي الأصول هو، إلا أن الزركشي ذكر أنه يليق -كما قال- (بقاعدة الفلاسفة في تفضيل الملائكة على البشر)، وكأن البابرتي مال إلى هذا التوجيه حينما رد اعتراضًا عليه بأن إبراهيم عليه السلام لم يكن عالمًا بأن المسلم عليهم وقت الرد من الملائكة بدليل قوله تعالى بعده: ﴿ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴾، قال البابرتي ردًا على هذا الاعتراض: (قلنا: إن إبراهيم وإن لم يكن عالمًا بذلك، لكن الله أجرى على لسانه ما هو مناسب لهم في نفس الأمر تعظيمًا لهم عليهم السلام)[1]، وهذا رد محتمل، وأين ما يدل عليه دلالة قطعية؟، ثم لو كان كما قال فليس لكونهم أفضل، وإنما لكونهم ضيوفًا يستحقون بالغ الإكرام. وقد تعقب الزركشي التوجيه فقال: (قيل: وهو غلط؛ لأن الفعل المنشأ هو تسليمهم، أما السلام المدعو به فليس في موضوعه تعرض لتدرج، وسلامه أيضًا منشأ فعل، ولا يتعرض للتدريج، غير أن سلامه لم يدل بوضعه اللغوي وقوع إنشائه، ثم لو كان هذا المعنى معتبرًا لشرع السلام بيننا بالنصب دون الرفع)[2].

ومسألة تفضيل الملائكة على البشر من المسائل التي بحثت في كتب العقيدة، وهي لا يتوقف عليها أصل من أصول العقائد، ولا يتعلق بها من الأمور الدينية كثير من المقاصد كما قال تاج الدين الفزاري، وقد سبق قوله وبيان المسألة في مبحث الصيغة من الفصل الأول[3].

---

(١) شرح التلخيص/٢٩٩.

(٢) البرهان للزركشي ٤/٦٣.

(٣) انظر: ١١٩ من البحث.

٢- ومما يتصل بمسألة الاسمية والفعلية ما ذكره السبكي منبهًا إلى صنيع الزمخشري، فقال: (ليت شعري، ماذا يصنع الزمخشري في أنه لا يزال يصرح بدلالة الاسم على الثبوت والاستقرار -ولاشك أن المراد بالثبوت ثبوت المصدر الذي يشتق منه الاسم- ثم يقول: إن أسماء الله سبحانه وتعالى مشتقات لا تستلزم صدق أصلها، فأي ثبوت عنده في نحو: ﴿عَلِيمٌ﴾ و﴿سَمِيعٌ﴾ إذا كان ينكر أصل العلم والسمع، ولكنه لا يزال يستعمل القواعد البيانية؛ ما لم تغط عليه للبدعة الاعتزالية، فيعدل عنها)[1].

وهذا تنبيه محمود من السبكي، بين فيه تناقض الزمخشري بين النظرية والتطبيق، والذي دفع إلى ذلك المعتقد، فإن الزمخشري معتزلي، والمعتزلة يثبتون لله الأسماء دون ما تضمنته من صفات، وقد سبق بيان هذه المسألة في مبحث الدلالة من الفصل الأول[2].

---

(١) عروس الأفراح ٢/ ٣١.

(٢) انظر: ١٤٣ من البحث.



ب- التقديم والتأخير.

التقديم والتأخير - كما قال عبد القاهر- (باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة)(١)، وذكر ابن النقيب أن العرب أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة، وملكتهم للكلام، وتصرفهم فيه على حكم ما يختارونه، وانقياده لهم لقوة ملكتهم فيه وفي معانيه، ثقة بصفاء أذهانهم(٢).

وإذا كان هذا الأسلوب قد حفل به العرب، فهو في النظم القرآني له أهميته التي نبعت من حكمة بالغة، وقدرة فائقة في حسن اختيار الألفاظ، وضم بعضها إلى بعض، حسب ما يقتضيه المقام.

ولأهمية هذا الأسلوب عني البلاغيون به عناية فائقة، فرصدوا أنواعه وأقسامه، وتتبعوا أسبابه ومقتضياته، وإن جاءت دراسة بعضهم له قاصرة؛ حيث بحثوها من خلال الجملة فقط، لطبيعة منهج التأليف البلاغي حيث اقتضى توزيع البحث في التقديم والتأخير على المسند إليه والمسند ومتعلقات الفعل، إلا أن منهم من كانت نظرته أوسع وأكثر عمقًا، فجاءت مادته أغزر وبحثه أخصب، لتحرره من ذلك المنهج حيث جمع مادته وحصر أنواعه في فصول مفردة، كما صنع الزركشي(٣).

وقد ذكر البلاغيون لهذا الأسلوب شواهد كثيرة من كتاب الله تعالى، لم تخل من توجيه بعضها بما يدل على أثر المذهب العقدي، وهذا بيانها:

---

(١) دلائل الإعجاز/١٠٦، وانظر في هذا الأسلوب: المثل السائر٢/٢٣٩، والطراز/٢٣٠، والبرهان للزركشي٣/٣٠٣ وهو أجمعها، ومن بلاغة القرآن/١١٢، وخصائص التعبير القرآني/٧٩.

(٢) مقدمة ابن النقيب/١٦٦.

(٣) انظر: البرهان للزركشي٣/٣٠٣، ومعجم المصطلحات البلاغية٢/٣٢٩، والأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن/٣٢٥.

١- في قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾[1]، تناول البلاغيون الفائدة من تقديم الضمير "هم" في قوله: ﴿ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ فذكر الطيبي أن التقديم يفيد (التخصيص لا التحقيق عندنا)[2]، وقوله: (عندنا) أي: في مذهبنا العقدي، وهو بذلك ينقل التوجيه إلى ساحة المذهب العقدي، والدافع إلى ذلك هو توجيه الزمخشري للتقديم في الآية حيث جعل التقديم مفيدًا للتقوية والتحقيق لا التخصيص، كما قال في كشافه: ("هم" بمنزلته في قوله: هُمُ يُفْرِشونَ اللِّبْدَ كُلَّ طِمِرَّةٍ[3]، في دلالته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم، لا على الاختصاص)[4].

وهذا التوجيه من الزمخشري فيه دسيسة اعتزال كما نبه إلى ذلك بعض من تعقبه كالسبكي والزركشي[5]، وبيان ذلك أن المعتزلة - والزمخشري منهم-

---

(١) البقرة: ١٦٧.

(٢) التبيان للطيبي١/١٨٣.

(٣) هذا صدر بيت، وعجزه: وأجْرَدَ سَبَّاحٍ يَبُذُّ المُغَالِيَا، واللبد: ما يوضع تحت السرج، والطمرة: الفرس الجواد شديد العدو، والأجرد: السبّاق، والسباح: الذي يمد يديه في جريه، ويبذ: يسبق ويغلب، والمغالي: الذي يريد أقصى الغاية، والبيت للمعذل بن عبد الله الليثي يمدح بني عَتيك، كما في: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي٤/١٧٦٣، وشرح ديوان الحماسة للتبريزي٤/٢٧٥، وانظر: دلائل الإعجاز/١٢٩، والشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز١/٣٥٩.

(٤) الكشاف١/٢١٠.

(٥) انظر: عروس الأفراح١/٤٢٤، والبرهان للزركشي٢/٥١٠، والانتصاف بحاشية الكشاف١/٢١٠.

يرون أن عصاة المؤمنين من أهل الكبائر مخلدون في النار، لا يخرجون منها، وليس لهم نصيب من الشفاعة، كما ذكر القاضي عبد الجبار: (أن الفاسق يخلد في النار، ويعذب فيها أبد الآبدين ودهر الداهرين، وأنه يستحق العقاب على طريق الدوام)[1]، فإذا كان تقديم "هم" يفيد الحصر والاختصاص؛ فإن ذلك يدل على اختصاص الكافرين بالخلود في النار، وأن غيرهم من عصاة المؤمنين ليسوا بخالدين، إلا أن الزمخشري لو قال بهذا لخالف عقيدته، فعدل عنه إلى القول بإفادة التأكيد لكي لا يلزمه خروج عصاة المؤمنين، مع أن الزمخشري -كما قال السبكي- (أكثر الناس أخذًا بالاختصاص في مثل هذا وغيره من قواعد البيانيين، فإذا عارضه الاعتزال فزع من قواعدهم إليه)[2].

ومما رد به الزركشي قوله: (والجواب عن هذا أن إفادة تقديم الضمير للاختصاص والحصر أقوى وأشهر عندهم من إفادة مجرد التمكن في الصفة، وقد نص الجرجاني في دلائل الإعجاز على أن إفادة تقديم الفاعل على الفعل للاختصاص جليلة، وأما إرادة تحقيق الأمر عند السامع أنهم بهذه الصفة وأنهم متمكنون منها فليست جليلة، وإذا كان كذلك فلا يعدل عن المعنى الظاهر إلا بدليل، وليس هنا ما يقتضي إخراج الكلام عن معناه الجلي، كيف وقد صحت

---

(١) شرح الأصول الخمسة/٦٦٦.

(٢) عروس الأفراح١/٤٢٤، وعقب الدكتور محمد أبو موسى في كتابه: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري/٣٣٤ فقال: (لا ننكر أن الزمخشري يصرف دلالة هذا التركيب عن الاختصاص تشيعًا لعقيدته، وإنما ننكر أنه من أكثر الناس أخذًا بالاختصاص في مثله) وذكر بعض الأمثلة على صرف الزمخشري دلالة التركيب عن الاختصاص إلى غيره دون أن يمس جانب المعتقد.

الأحاديث وتواترت على أن العصاة يخرجون من النار بشفاعة محمد ﷺ وبشفاعة غيره[1]، حتى لا يبقى فيها موحد أبدًا، فهذه الآية فيها دليل لأهل السنة على انفراد الكفار بالخلود في النار واختصاصهم بذلك، والسنة المتواترة موافقة، ولا دليل للمخالف سوى قاعدة الحسن والقبيح العقليين، وإلزامهم الله تعالى مما لا ينبغي لهم أن يلزموه؛ من عدم العفو وتحقيق العقاب والخلود الأبدي للمؤمنين في النار، نعوذ بالله من ذلك)[2].

وهذا كلام سديد، يوافق فيه الزركشي منهج أهل السنة والجماعة في الحكم على مرتكب الكبيرة، كما قال ابن تيمية بعد أن ذكر أقوال الطوائف في مرتكب الكبيرة: (وأهل السنة والحديث وأئمة الإسلام المتبعون للصحابة متوسطون بين هؤلاء وهؤلاء؛ لا يقولون بتخليد أحد من أهل القبلة في النار، كما تقوله الخوارج والمعتزلة، لما ثبت عن رسول الله ﷺ في الأحاديث الصحيحة أنه يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان[3]، وإخراجه من

---

(١) وكذلك بعفو أرحم الراحمين كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦].

(٢) البرهان للزركشي ٢/ ٥١٠.

(٣) كما أخرج البخاري (ح٢٢) ومسلم (ح١٨٤) عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: «يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودوا، فيلقون في نهر الحيا أو الحياة -شك مالك- فينبتون كما تنبت الحِبَّة في جانب السيل ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية». وأخرج البخاري (ح٤٤) ومسلم (ح١٩٣) عن أنس ﷺ عن النبي ﷺ قال: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير».

النار من يخرج بشفاعة نبينا ﷺ فيمن يشفع له من أهل الكبائر من أمته[1]، وهذه أحاديث كثيرة مستفيضة متواترة عند أهل العلم بالحديث)[2].

ومما يؤخذ على الزمخشري أن الشاهد الشعري الذي استشهد به على إرادة التقوية في الآية، مخالف لنظمها، فتقديم المسند إليه في الآية إنما هو في حال النفي، أما الشاهد فالتقديم في حال الإثبات، وفرق بينهما.

أما تقديم المسند إليه المسبوق بالنفي فإنه يقتضي قصر نفي الفعل عن المسند إليه، وثبوته لغيره، قال عبد القاهر الجرجاني: (إذا قلت: ما أنا فعلت، كنت نفيت عنك فعلاً يثبت أنه مفعول)[3].

وأما تقديم المسند إليه في حال الإثبات فإنه قد يفيد الاختصاص إذا قصد إليه، كما قال عبد القاهر: (أن يكون الفعل فعلاً قد أردت أن تنص فيه على واحد فتجعله له، وتزعم أنه فاعله دون واحد آخر، أو دون كل أحد... ومن البيِّن في ذلك قولهم في المثل: أَ تُعَلمني بِضَبٍّ أنا حَرَشْتُه)[4]، وقد يفيد التقديم

---

(١) كما في حديث الشفاعة الطويل عند البخاري (ح٧٥١٠) ومسلم (ح١٩٣) عن أنس ﷺ، وروى أيضًا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» أخرجه أحمد (٢١٣/٣) وأبو داود (ح٤٧٣٩) والترمذي (ح٢٤٣٥) وقال: (هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه)، وصححه الحاكم (٦٩/١). وله شواهد من حديث جابر، وابن عباس، وابن عمر، وكعب بن عجرة ﷺ، كما في صحيح الجامع للألباني ٦٩١/١.

(٢) منهاج السنة النبوية٢٩٤/٥، وانظر: مجموع الفتاوى١٥١/٣ و٣٧٤، و٤٧٥/٤، و٥٠١/٧.

(٣) دلائل الإعجاز/١٢٤.

(٤) المصدر السابق.

التأكيد والتقوية إذا لم يقصد اختصاص المسند إليه بالمسند، ولكن -كما قال عبد القاهر- (على أنك أردت أن تحقق على السامع أنه قد فعل، وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره... ومثاله قولك: هو يعطي الجزيل، وهو يحب الثناء، لا تريد أنه ليس هنا من يعطي الجزيل ويحب الثناء غيره، ولا أن تعرض بإنسان وتحطه عنه، وتجعله لا يعطي كما يعطي، ولا يرغب كما يرغب؛ ولكنك تريد أن تحقق على السامع أن إعطاء الجزيل وحب الثناء دأبه، وأن تمكن ذلك في نفسه)[1]، وعلى هذا فلا يصح الاستشهاد بالبيت للآية لاختلاف المقامين، والله أعلم.

---

(١) المصدر السابق.

٢- ذهب ابن أبي الإصبع إلى أن بلاغة القرآن في ترتيب النظم أن ينتقل من الأدنى إلى الأعلى، إلا أنه أورد اعتراضًا عليه بمثل قول الله تعالى: ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ﴾[1]، قال: (فإن التمدح بعلم الغيب أبلغ من التمدح بعلم الشهادة، وقد حصل الانتقال من الأبلغ إلى ما هو دونه) فأجاب: (علم الشهادة في حق الله سبحانه أبلغ، فإنا لا نعقل أن علم الشهادة يُعلم إلا بواسطة الحواس، ومتى فقدنا الحواس فُقد علم الشهادة، وعلم الغيب لا يفتقر في تحصيله إلى الحواس، وقد ثبت بالبرهان القاطع تنزيه الحق سبحانه عن الحواس، وثبت أنه يعلم علم الشهادة، وحصول علم لا يعلمه من له حواس لمن لم تكن له حواس أبلغ وأعجب من حصول علم لا يفتقر في حصوله إلى الحواس، فثبت أن علم الشهادة ههنا أبلغ)[2].

ويظهر أن هذا التوجيه مبني عند ابن أبي الإصبع على أمرين: أولاهما: أن الغيب مما لا يمكن إحساسه، وثانيهما: نفي الحواس عن الله تعالى، وكلاهما لا يصح إطلاقه.

أما الأول فقد أجاب عنه ابن تيمية بقوله: (الرسل أخبرت عما لم نشهده ولم نحسه في الدنيا، وسمت ذلك غيبًا؛ لمغيبه عن الشهادة، كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[3]، ومنه قوله تعالى: ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ﴾،

---

(١) الأنعام: ٧٣، والرعد: ٩، والسجدة: ٦، والحشر: ٢٢، والتغابن: ١٨، وانظر: التوبة: ٩٤ و١٠٥، والمؤمنون: ٩٢، والزمر: ٤٦، والجمعة: ٨.

(٢) بديع القرآن/١٥٩.

(٣) البقرة: ٣.

فالغيب: ما غاب عن شهود العباد، والشهادة: ما شهدوها، وهذا الفرق لا يوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه، بل من المعلوم بالاضطرار أن ما أخبرت به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الثواب والعقاب كله مما يمكن إحساسه، بل وكذلك ما أخبرت به عن الملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار وغير ذلك، لكنا لم نشهده الآن. ولهذا أعظم ما أخبرت به من الغيب هو الله سبحانه وتعالى، مع إخبار الرسول لنا أنا نراه كما نرى الشمس والقمر، فأي الإحساس أعظم من إحساسنا بالشمس والقمر. وما أخبرت به من الغيب كالجنة والنار والملائكة والعرش والكرسي وغير ذلك مما يمكن إحساسه. فليس الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس والمعقول، فهذا أصل ينبغي معرفته فإنه بسبب هذا وقع من الخلل في كلام طوائف ما لا يحصيه إلا الله تعالى)[1].

وأما الثاني فإن الحواس تطلق في العرف العام على خمس إدراكات ومشاعر هي: البصر، والسمع، والشَمّ، والذوق، واللمس[2]، فهل تصح هذه على الله تعالى؟.

أما "السمع والبصر" فهما صفتان ثابتتان لله تعالى في كتابه وسنة رسوله ﷺ على ما يليق به، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾[3]، وقوله

---

(١) درء التعارض٥/١٧٢.

(٢) انظر: تهذيب اللغة٣/٤١٠، ولسان العرب٦/٤٩، ومعجم مقاييس اللغة٢/٩.

(٣) المجادلة: ١.

سبحانه: ﴿ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾[1]، وقوله: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾[2]، وقول النبي ﷺ: «**يا أيها الناس، ارْبَعوا على أنفسكم، إنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائبًا، ولكن تدعون سميعًا بصيرًا...**»[3].

والله سبحانه وتعالى ينظر ويبصر ويرى بعينين ثابتتين لله على ما يليق به سبحانه، كما قال تعالى: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾[5]، وقال النبي ﷺ: «**إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور – وأشار بيده إلى عينه– وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية**»[6]، فقوله: «ليس بأعور» بيان أنه بصير ذو عينين بخلاف الأعور[7].

وأما "الشم والذوق واللمس" فلم يرد فيها نص شرعي يوقف عنده، وقد ذكر ابن تيمية خلاف الطوائف في هذه فقال: (أما قول القائل: إنه لو قيل لهم: أيهما أكمل: ذات توصف بسائر أنواع الإدراكات من الذوق والشم واللمس؟ أم ذات لا توصف بها؟ لقالوا: الأول أكمل و لم يصفوه بها. فنقول: مثبتة الصفات لهم في هذه الإدراكات ثلاثة أقوال معروفة: أحدها: إثبات هذه

---

(1) طه: ٤٦.

(2) الشورى: ١١.

(3) أخرجه البخاري (ح٦٣٨٤).

(4) طه: ٣٩.

(5) هود: ٣٧.

(6) أخرجه البخاري (ح٧٤٠٧).

(7) انظر: نقض الإمام الدارمي على المريسي ٣٢٧/١، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ٩٦/١، وفتح الباري٣٩٠/١٣، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين١٤٦/١.

الإدراكات لله تعالى، كما يوصف بالسمع والبصر، وهذا قول القاضي أبي بكر وأبي المعالي، وأظنه قول الأشعري نفسه، بل هو قول المعتزلة البصريين الذين يصفونه بالإدراكات، وهؤلاء وغيرهم يقولون: تتعلق به الإدراكات الخمسة أيضًا كما تتعلق به الرؤية، وقد وافقهم على ذلك القاضي أبو يعلى في "المعتمد" وغيره. والقول الثاني: قول من ينفي هذه الثلاثة، كما ينفي ذلك كثير من المثبتة أيضًا من الصفاتية وغيرهم، وهذا قول طوائف من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وكثير من أصحاب الأشعري وغيره. والقول الثالث: إثبات إدراك اللمس دون إدراك الذوق، لأن الذوق إنما يكون للمطعوم فلا يتصف به إلا من يأكل، ولا يوصف به إلا ما يؤكل، والله سبحانه منزه عن الأكل بخلاف اللمس، فإنه بمنزلة الرؤية، وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالذوق. وذلك أن نفاة الصفات من المعتزلة قالوا للمثبتة: إذا قلتم: إنه يرى؛ فقولوا: إنه يتعلق به سائر أنواع الحس، وإذا قلتم: إنه سميع بصير؛ فصفوه بالإدراكات الخمسة. فقال أهل الإثبات قاطبة: نحن نصفه بأنه يُرى وأنه يُسمع كلامه، كما جاءت بذلك النصوص، وكذلك نصفه بأنه يَسمع ويَرى. وقال جمهور أهل الحديث والسنة: نصفه أيضًا بإدراك اللمس؛ لأن ذلك كمال لا نقص فيه، وقد دلت عليه النصوص، بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل، وذلك مستلزم للنقص كما تقدم)[1].

---

(١) الرسالة الأكملية، ضمن مجموع الفتاوى٦/١٣٥.

وبذلك يتضح أن ما ذكره ابن أبي الإصبع ليس على إطلاقه، كما لا يصح بذلك توجيهه وتعليله للأبلغية في تقديم "الغيب" على "الشهادة".

وللزركشي توجيه حسن للتقديم والتأخير في الآية، حيث جعل المقتضي للتقديم هو الشرف؛ لأن (علم الغيبيات أشرف من المشاهدات)، ومنه قول الله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾[2] [3]، والله أعلم.

---

(١) الأنعام: ٣.

(٢) التغابن: ٤.

(٣) انظر: البرهان للزركشي٣/٣٢٣.

٣- ذكر البلاغيون أن من أسباب التقديم ومقتضياته: التقدم في الشرف، كتقديم الإنس على الجن، إلا أن من الآيات ما قدم فيها الجن على الإنس، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

وقد بحث البلاغيون سبب تقديم "الجن"، فاختلفت بعض توجيهاتهم تبعًا لاختلاف مذاهبهم في مسألة التفضيل بين الملائكة والبشر، فذهب نجم الدين ابن الأثير إلى أن التقديم في الآية من باب (تقديم المشروف على الشريف... فقدم الجن على الإنس؛ لاشتمالهم على الملائكة)[2]، ولم يبين السبب في تقديم المشروف مع أنه على خلاف الأصل، وأما الزملكاني فقال: (قد جُعِل تقديم الجن على الإنس من التقديم بالشرف لاشتمال الجن على الملائكة)[3]، وممن جعله كذلك العلوي، وقال: (حيث كان متناولاً للملائكة قدموا لفضلهم)[4]، واستدلا على اشتمال الجن للملائكة بقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[5] حيث قالوا: الملائكة بنات الله، وبقول الأعشى[6]:

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) جوهر الكنز/١٢٧.

(٣) البرهان للزملكاني/٢٩٢.

(٤) الطراز/٢٣٢.

(٥) الصافات: ١٥٨.

(٦) أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل الوائلي، المعروف بالأعشى، أو الأعشى الكبير، أو أعشى بكر بن وائل، ويقال له: صنّاجة العرب؛ لتغنيه بشعره، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، أدرك الإسلام ولم يسلم، وتوفي سنة (٧هـ). انظر: الأعلام٧/٣٤١.

وسخر من جن الملائك سبعة قيامًا لديه يعملون بلا أجر[1]

وللعلوي توجيه آخر يرى أنه الأجود، وهو أن بلاغة التقديم تختلف حسب المقام؛ فإذا كان المقام مقام خطاب بامتثال الأوامر في العبادة قدم الجن، لما كانت المخالفة منهم في ترك العبادة أكثر من الإنس، كما في الآية السابقة، وفي قوله تعالى: ﴿يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[2] قدمهم لما كان المقام مقام تسلط واجتراء، والجن بذلك أحق[3]. وهذا توجيه حسن، وهو أليق بمقام النظم القرآني. وذهب التنوخي إلى هذا، وذكر هو والزركشي وجوهًا أخرى كمراعاة الأقدمية في الخلق، أو من باب تقديم الأعجب لأن خلقها أغرب، أو لأنهم أقوى أجسامًا وأعظم أقدامًا[4].

والعلوي حينما يذكر التوجيه الأول فلأنه معتزلي، والمعتزلة يرون تفضيل الملائكة على البشر مطلقًا.

وهذه المسألة أيضًا كان لها أثر في بيان الوجه من تقديم "السماوات" على "الأرض"، فقال العلوي في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ

---

(١) انظر البيت منسوبًا إلى الأعشى في: الأضداد/٣٣٥، ولسان العرب١٣/٩٧ وفيه: تسعة، بدلاً من: سبعة، وقال القرطبي في تفسيره ١٥/٨٨: (قال أهل الاشتقاق: قيل لهم جنّة لأنهم لا يُرَونَ. وقال مجاهد: إنهم بطن من بطون الملائكة يقال لهم: الجِنّة، وروي عن ابن عباس، وروى إسرائيل عن السدي عن أبي مالك قال: إنما قيل لهم جِنة لأنهم خُزان على الجِنان، والملائكة كلهم جِنّة).

(٢) الرحمن: ٣٣.

(٣) الطراز/٢٣٢.

(٤) انظر: الأقصى القريب/٤٧ و٨٢، والبرهان للزركشي٣/٣٢٨.

﴿وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾[1]: (وقدم "السماوات" لأنها من أعظم المخلوقات... ولما كانت مختصة به من الإحكام البديع والانتظام الباهر، ولما كانت مكانًا لأشرف المخلوقات؛ وهم الملائكة)[2]، وقال التنوخي في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾[3]: (فإن قيل: إن في الأرض من هو أشرف ممن في السماء، قلنا: ذلك قليل، وأهل السماء كلهم أشراف، وليس فيهم أرذال كالعصاة الذين هم أكثر أهل الأرض)[4].

كما كان لها أثر في توجيه الطوفي لتقديم المسيح عليه السلام على الملائكة، في قوله تعالى: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾[5]، قال: (دلالة الكلام على أن الثاني أفخم من الأول)[6]، وتناول الزركشي هذه الآية بتأثير هذه المسالة رادًا على المعتزلة فقال: (فإنهم زعموا أن سياقها يقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى، إذ لا يحسن أن يقال: لا يستنكف فلان عن خدمتك ولا من دونه؛ بل من فوقه)، ثم بين وجه التقديم والتأخير فقال: (وجوابه أن هؤلاء لما عبدوا المسيح، واعتقدوا فيه الولدية؛ لما فيه من القدرة على الخوارق والمعجزات، من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغيره، ولكونه خلق من غير تراب. والتزهيد في الدنيا وغالب هذه الأمور هي في

---

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) الطراز/٦٩.

(٣) الرعد: ١٥.

(٤) الأقصى القريب/٨١.

(٥) النساء: ١٧٢.

(٦) الإكسير/١٤٢.

الملائكة أتم، وهم فيها أقوى، فإن كانت هذه الصفات أوجبت عبادته، فهو مع هذه الصفات لا يستنكف عن عبادة الله، بل ولا هو أكبر منه في هذه الصفات، للترقي من الأدنى إلى الأعلى في المقصود، ولم يلزم منه الشرف المطلق والفضيلة على المسيح)[1].

وكذلك قال في قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[2]: (إن مذهب أهل السنة تفضيل البشر، وإنما قدم الملك لسبقه في الوجود)[3].

واعلم أن التقديم والتأخير بين الملائكة وغيرهم ليس المقتضي هو المفاضلة التي أصبحت هاجسًا عند بعض بلاغيي المعتزلة والأشاعرة، وإنما لمقتضيات الحال في كل موضع، كما أفاده بعض توجيهات الزركشي أو العلوي، وقد سبق بيان مسألة المفاضلة في مبحث الصيغة من الفصل الأول[4]، والله أعلم.

---

(١) البرهان للزركشي٣/٣٣٩، وانظر: نصرة الثائر/٢٨٨.

(٢) الحج: ٧٥.

(٣) البرهان للزركشي٣/٣٠٩.

(٤) انظر: ١١٩ من البحث.

٤- ذكر العلوي في توجيهه لتقديم المسند إليه "ربكم" على المسند "الله" في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[١] أن التقديم إشارة إلى عظم الاعتناء بذكر الربوبية، وقطعًا لاعتقاد من يعتقد خلاف ذلك، وتنبيهًا منه تعالى على استحقاقه لحقيقة الإلهية، فإن من كان موصوفًا بالربوبية فإنه مستحق للإلهية لا محالة، لأن استحقاقه للإلهية إنما يكون إذا كان منعمًا بأصول النعم، والرب هو المالك، ومن كان مالكًا للشيء فله التصرف فيه، ومن ملك الشيء كان مستحقًا لإعطائه، وله من أصول النعم وفروعها، فلهذا قال: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ﴾، ولم يقل: إن الله ربكم[٢].

وهذا توجيه يوافق فيه العلوي منهج أهل السنة والجماعة في استلزام الربوبية للألوهية، والاستدلال على توحيد الألوهية بتوحيد الربوبية[٣]، وهو منهج القرآن، كما قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ الآيات إلى قوله: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ

---

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) الطراز/٦٨ بتصرف.

(٣) انظر: مدارج السالكين١/٤١٣، ومعارج القبول١/١٠٠، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد/٣٩٢، وتعليق العسكر على الطراز «رسالة دكتوراه لم تنشر»١/١١٨.

(٤) البقرة: ٢١-٢٢.

رَبُّكُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٦٤﴾ هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾[2]. وهو منهج الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، كما حدثنا نبينا محمد ﷺ عن زكريا عليه السلام أنه قال لقومه: «**إن الله عز وجل أمرني بخمس كلمات أن أعمل بهن، وآمركم أن تعملوا بهن، أولهن: أن تعبدوا الله لا تشركوا به شيئًا، فإن مثل ذلك مثل رجل اشترى عبدًا من خالص ماله بورق أو ذهب، فجعل يعمل ويؤدي غلته إلى غير سيده، فأيكم سره أن يكون عبده كذلك؟ وإن الله عز وجل خلقكم ورزقكم فاعبدوه ولا تشركوا به شيئًا...**»[3]، وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «**أن تجعل لله ندًا وهو خلقك**» قلت: إن ذلك لعظيم...[4]، والله أعلم.

---

(١) الأنعام: ٩٥-١٠٢.

(٢) غافر: ٦٤-٦٥.

(٣) أخرجه أحمد (٤/١٣٠) والترمذي (٢٨٦٣) وقال: (هذا حديث حسن صحيح غريب) والحاكم (١/١١٨ و٢٣٦ و٤٢١) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين) ووافقه الذهبي في التلخيص (١/٤٢١) ورواه البغوي في السنة (١٠/٤٩) وحسنه، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ح٢٢٩٨).

(٤) أخرجه البخاري (ح٤٤٧٧ و٧٥٢٠) ومسلم (ح٨٦).

٥- في قول الله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾[1] ذكر الزركشي عن السهيلي[2] في "أماليه" وجه التقديم بين الإيمان بالله وبين ما بعده، وما بين كتبه ورسله فقال: (بدأ بالإيمان بالله؛ لأنه قد يحصل بدليل العقل، والعقل سابق في الوجود على الشرع، ثم قال: ﴿ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ ﴾ مراعاة لإيمان الرسول[3]، فإنه يتعلق بالملك الذي هو جبريل أولاً، ثم بالكتاب الذي نزل به جبريل، ثم بمعرفة نفسه أنه رسول، وإنما عرف نبوة نفسه بعد معرفته بجبريل عليه السلام وإيمانه، فترتب الذكر المنزل عليه بحسب ذلك، فظهرت الحكمة والإعجاز، فقال: ﴿ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾، لأن الملك هو النازل بالكتاب، وإن كان الكتاب أقدم من الملك، ولكن رؤية النبي ﷺ للملك كانت قبل سماعه الكتاب. وأما إيماننا نحن بالعقل: آمنا بالله، أي: بوجوده، ولكن الرسول ﷺ عرفنا اسمه ووجوب النظر المؤدي إلى معرفته؛ فآمنا بالرسول، ثم بالكتاب المنزل عليه، وبالملك النازل به، فلو ترتب اللفظ على حسب إيماننا لبدأ بالرسول قبل

---

(١) البقرة: ٢٨٥.

(٢) أبو القاسم – ويكنى بغيرها- عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي الأندلسي، العلامة المالكي، المقرئ الحافظ، من علماء النحو واللغة والسير، ولد سنة (٥٠٨هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٥٨١هـ) وقيل غيرها. انظر: شذرات الذهب٤/٢٧١، والأعلام٣/٣١٣، ومعجم المؤلفين٢/٩٤.

(٣) لأنه بدأ بذكر الرسول ﷺ قبل المؤمنين في قوله: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾.

الكتاب، ولكن إنما ترتب على حسب إيمان الرسول ﷺ الذي هو إمام المؤمنين. ذكره السهيلي في أماليه)[1]، وهذا التوجيه مبني على قاعدتين عند الأشاعرة:

أولاهما: أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر العقلي، ولذا قدم الإيمان بالله لأن العقل دليله، والعقل سابق على الشرع، وقد سبق بيان الخطأ في هذه القاعدة في مبحث الجملة الخبرية والإنشائية[2].

وثانيهما: أن القرآن الذي هو من كلام الله تعالى معنى أزلي قديم ، قائم بذات الرب سبحانه وتعالى، ولذا قال: (وإن كان الكتاب أقدم من الملك)، وقد سبق أيضًا بيان الخطأ في هذه القاعدة في أكثر من موضع[3].

و لم يرتض أبو السعود هذا التوجيه، ووصفه بالاعتساف، فقال: (وأما حملهما على ما يليق بكل واحد ممن نُسبا إليه من الآحاد ذاتًا وتعلقًا، بأن يُحمَلا بالنسبة إلى الرسول ﷺ على الإيمان العياني المتعلق بجميع التفاصيل، وبالنسبة إلى آحاد الأمة على الإيمان المكتسَب من جهته ﷺ اللائقِ بحالهم في الإجمال والتفصيل؛ فاعتساف بيّن، ينبغي تنزيه ساحة التنزيل عن أمثاله)[4].

---

(١) البرهان للزركشي٣/٣١٦، وما نقله عن السهيلي لم أجده في المطبوع من الأمالي بتحقيق محمد البنا.

(٢) انظر: ٢٠٤ من البحث، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/٩٣٤.

(٣) انظر: ١٠٥و ٢٢٦و ٣٩٨ من البحث.

(٤) إرشاد العقل السليم١/٢٧٥.

والأظهر في الترتيب ما قاله البسيلي[1]: (هـذا العطـف علـى الترتيـب؛ لأن الله هـو الأول بكـل اعتبـار، وملائكتـه هـم يتلقـون الـوحي ليبلغـوه الرسـل، فالملائكة في ثاني رتبة، والوحي في الثالثة، والرسل في الرابعة)[2]، وهو بمعنى ما نقله الزركشي عن غير السهيلي، حيث قال: (وقال غيره: في هذا الترتيب سـر لطيف، وذلك لأن النور والكمال والرحمة والخير كلـه مـضاف إلى الله تعـالى، والوسائط في ذلك الملائكة، والمقابل لتلك الرحمة هم الأنبياء والرسل، فـلا بـد أولاً من أصل، وثانيًا من وسائط، وثالثًا من حصول تلك الرحمـة، ورابعًـا مـن وصولها إلى المقابل لها، والأصل المقتضي للخيرات والرحمة هو الله، ومن أعظـم رحمة رحم بها عباده إنزال كتبه إليهم، والموصل لها هم الملائكـة، والمقابـل لهـا المنزلـة علـيهم هـم الأنبيـاء، فجـاء الترتيـب علـى ذلـك بحـسب الوقـائع)[3]، والله أعلم.

---

(١) أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد البَسيلي التونسي، مفسر وفقيه مالكي ولـه مـشاركة في علـوم أخـرى، أخـذ التفـسير عـن ابـن عرفـة، وتـوفي سـنة (٨٣٠هـ). انظـر: الأعلام١/٢٢٧، ومعجم المؤلفين١/٢٥٣، ومقدمة محقق تفسيره١/٣٣.

(٢) التقييد الكبير١/٤١٨.

(٣) انظر: البرهان للزركشي٣/٣١٦.

٦- ومما يندرج في هذا المبحث ما ذكره ابن النقيب في مبحث التقديم والتأخير عن بعض العلماء أنهم قالوا في قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾[1]: (إن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، تقديره: ولقد همّت به، ولولا أن رأى برهان ربه همّ بها)، واستحسن هذا التوجيه إلا أنه قال: (لكن في تأويله قلق)، ثم بيّن أن هذا التوجيه يضطر إليه من قال: إن الأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر، وأما من يرى عدم عصمتهم من الصغائر فلا يضطر إليه[2].

وهذه المسألة "عصمة الأنبياء من المعصية" كان لها أثر في توجيه العلماء لنظم الآية، فبعض الذين يرون عدم عصمتهم من الوقوع في المعصية يفسرون الآية كما هو ظاهر نظمها؛ بأن يوسف عليه السلام هم بالمرأة إلا أن الله قد صرفه عنه بالبرهان الذي رآه، وأما من يرى عصمة الأنبياء من كل ذنب فيلجؤون إلى مثل ما ذكره ابن النقيب من تقدير، لنفي الهمّ عن يوسف عليه السلام، وهو عندهم ذنب لا يصح أن يقع من الأنبياء عليهم السلام.

وقد ذهب إلى التفسير الأول ابن جرير الطبري، ووصف ما عداه بأنه مخالف لأقوال السلف[3]، وقال ابن الأنباري: (والذي نذهب إليه ما أجمع عليه أصحاب الحديث وأهل العلم... من أن يوسف عليه السلام همَّ همًّا صحيحًا على ما نص الله عليه في كتابه، فيكون الهم خطيئة من الخطايا، وقعت من

---

(١) يوسف: ٢٤.

(٢) مقدمة ابن النقيب/١٧٢.

(٣) جامع البيان٧/١٨٣، وانظر: تأويل مشكل القرآن/٤٠٢.

يوسف عليه السلام كما وقعت الخطايا من غيره من الأنبياء. ولا وجه لأن نؤخر ما قدم الله ونقدم ما أخر الله... إذ كان الواجب علينا واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وألا نزيله عن نظمه إذا لم تدعنا إلى ذلك ضرورة، وما دعتنا إليه في هذه الآية ضرورة...)[1].

إلا أنه وإن صح أن يوسف عليه السلام هم بالمرأة فإنما هو هم خطرات؛ لا يؤاخذ به، لا هم عزم وإصرار كما هو هم المرأة، وقد قال ابن تيمية: (القول الذي عليه جمهور الناس وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف إثبات العصمة من الإقرار على الذنوب مطلقًا، والرد على من يقول إنه يجوز إقرارهم عليها، وحجج القائلين بالعصمة إذا حررت إنما تدل على هذا القول...)، ثم قال: (والله تعالى لم يذكر في القرآن شيئًا من ذلك عن نبي من الأنبياء إلا مقرونًا بالتوبة والاستغفار...)، قال: (وأما يوسف الصديق فلم يذكر الله عنه ذنبًا؛ فلهذا لم يذكر الله عنه ما يناسب الذنب من الاستغفار، بل قال: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[2]، فأخبر أنه صرف عنه السوء والفحشاء، وهذا يدل على أنه لم يصدر منه سوء ولا فحشاء.

وأما قوله: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ فالهمّ اسم جنس تحته نوعان، كما قال الإمام أحمد: الهمّ همّان: همّ خطرات، وهمّ إصرار، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أن العبد إذا همّ بسيئة لم تكتب عليه، وإذا تركها لله كتبت له حسنة، وإن عملها كتبت له سيئة واحدة، وإن

---

(١) الأضداد/٤١٢.

(٢) يوسف: ٢٤.

تركها من غير أن يتركها لله لم تكتب له حسنة ولا تكتب عليه سيئة[1]، ويوسف ﷺ همّ همّا تركه لله، ولذلك صرف الله عنه السوء والفحشاء؛ لإخلاصه، وذلك إنما يكون إذا قام المقتضي للذنب وهو الهمّ، وعارضه الإخلاص الموجب لانصراف القلب عن الذنب لله، فيوسف عليه السلام لم يصدر منه إلا حسنة يثاب عليها، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾[2]. وأما ما ينقل من أنه حل سراويله، وجلس مجلس الرجل من المرأة، وأنه رأى صورة يعقوب عاضًا على يده، وأمثال ذلك؛ فكله مما لم يخبر الله به ولا رسوله، وما لم يكن كذلك فإنما هو مأخوذ عن اليهود الذين هم من أعظم الناس كذبًا على الأنبياء وقدحًا فيهم، وكل من نقله من المسلمين فعنهم نقله، لم ينقل من ذلك أحد عن نبينا ﷺ حرفًا واحدًا)[3]. وقال أيضًا في تحقيق مسألة العصمة من الذنوب: (القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر أبو الحسن الآمدي أن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول)[4]، والله أعلم.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري (ح٦٤٩١) ومسلم (ح١٣١).

(٢) الأعراف: ٢٠١.

(٣) مجموع الفتاوى١٠/٢٩٣-٢٩٧، وانظر: جامع البيان٧/١٨١، وأضواء البيان٣/٥٦.

(٤) مجموع الفتاوى٤/٣١٩، وذكر ابن تيمية هنا أن هذه المسألة ليست من مسائل التكفير أو التفسيق للمخالف، وإن كان يرد فيها التخطئة والتصويب في كلام العلماء الحافظين من علماء المسلمين المنتسبين إلى السنة والجماعة.

ج- التعريف والتنكير.

من أساليب التعبير عن المعنى المراد بما يقتضيه الحال: "التعريف والتنكير"، وقد بحثه البلاغيون في حديثهم عن أحوال المسند الاسمي والمسند إليه، حيث يأتيان معرفتين، كما يأتيان نكرتين، والتعريف له طرق ستة ذكرها النحاة؛ لأن المقصود يكون تعريفه إما بنفس اللفظ دون حاجة إلى قرينة، وذلك التعريف بالعلمية، وقد يكون بقرينة التكلم أو الخطاب أو الغيبة، وذلك في التعريف بالضمائر، وقد يكون بقرينة حسية كتعريفه باسم الإشارة، أو بنسبة معهودة كتعريفه بالاسم الموصول، أو بحرف، وهو المعرف بـ"أل"، أو بإضافة معنوية وذلك التعريف بالإضافة[1]، ولئن كان التعريف والتنكير من مسائل النحاة إلا أن البلاغيين لم يقفوا عند حدود النحو الإعرابية، بل بحثوا فيما يكمن وراء هذا الأسلوب من مزايا وأسرار، فذكروا بعض الأغراض والدواعي التي تقتضي التنكير أو التعريف بأي طريق من طرقه، وقد استشهدوا لهذه الدواعي بآيات من القرآن الكريم لم يخل بعض توجيهاتهم لبعضها من أثر المذهب العقدي، كما في المسائل التالية:

---

(١) انظر: علم المعاني لبسيوني ١/١١٠.

١- الإشارة إلى الله تعالى بـ "ذلك" الدال على البعد.

الأصل في اسم الإشارة أن يشار به إلى شيء محسوس، سواءً كان قريبًا أو بعيدًا، ويشار إلى القريب بـ"ذا" وغيرها، وإلى البعيد بزيادة الكاف أو اللام والكاف كـ"ذاك – ذلك"، ويزيد بعضهم منزلة التوسط فتكون بزيادة الكاف فقط، قال التفتازاني: (فإن أشير بها إلى محسوس غير مشاهد، أو إلى ما يستحيل إحساسه ومشاهدته، فلتصييره كالمشاهد، وتنزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية)[١].

وقد ورد في القرآن الكريم الإشارة إلى الله تعالى بـ"ذلك" في مثل قول الله تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ﴾[٣] وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾[٤] وقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[٥] وغيرها من الآيات[٦].

وقد وجه العز بن عبد السلام الإشارة إلى الرب سبحانه وتعالى بالمجاز فقال: (يتجوز بـ"ذلك" عن تباعد بعض الصفات عن بعض بالاختلاف أو التضاد)، ومثل بآية يونس، وقال: (العرب يشيرون بـ"ذلك" إلى ما بعد عن المشير بالزمان والمكان، ثم يعبرون بـ"ذلك" عن تفاوت الرتب في الشرف

---

(١) المطول/٧٧.

(٢) الأنعام: ٩٥.

(٣) يونس: ٣١-٣٢.

(٤) الروم: ٥٠.

(٥) الشورى: ١٠.

(٦) انظر: معجم الأدوات والضمائر في القرآن الكريم/٢٤٣.

والكمال، فأشير إلى الرب بـ"ذلك" لبعد ذاته عن مشابهة شيء من الذوات، ولبعد صفاته عن مضاهاة شيء من الصفات)، وذكر بعض الآيات السابقة[1].

وما ذكره العز من أن الله تعالى لا يشابهه أحد في ذاته ولا في صفاته، فذاته أكمل الذوات، وصفاته أكمل الصفات، وأن الإشارة إليه بالبعد دالة على هذا الكمال وعلو الشأن، كل ذلك حق لا مرية فيه. إلا أنه لا يصح قصر الإشارة على الدلالة المعنوية منها دون الحسية، بل كلاهما صحيح. وإنما فر من فر من الأشاعرة وغيرهم من تصحيح الإشارة الحسية إلى الله تعالى لاستلزام الجهة وغيرها لله تعالى، وهي جهة العلو عند أهل السنة والجماعة[2]، وقد قال الرازي: (المعنيّ من اختصاص الجهة والمكان: أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك)[3]، وقال: (وإن لم تمكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل فيه الباري وجب استحالة الإشارة إلى الباري؛ لأنا نعلم بالضرورة أن ما لا تمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الإشارة الحسية إليه، فإذًا لا يكون الباري في الجهة)[4]، وذكر ابن تيمية أن (نفاة العلو... يمنعون جواز الإشارة إليه، كما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم)[5]، وقال في صحة الإشارة الحسية إلى الله تعالى: (الإشارة إلى فوق إلى الله في

---

(١) مجاز القرآن/٤١٩، وانظر: ٤٤٣.

(٢) انظر في "الجهة" ما سبقت الإشارة إليه: ٢١٢ من البحث، وانظر: مجموع الفتاوى١٧/٣٤٣، ومنهاج السنة٢/١٩٩.

(٣) لباب الأربعين/٣٤.

(٤) عن تلبيس الجهمية٢/٣١٥.

(٥) درء التعارض٦/٣١١.

الدعاء وغير الدعاء باليد والإصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الإشارات الحسية، قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ، واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين)، ثم ذكر الأدلة على ذلك[1]، وقال ابن القيم في سياق رده على نفاة العلو: (الطريق الخامس عشر: أنه سبحانه لو لم يقبل الإشارة الحسية إليه، كما أشار إليه النبي ﷺ حسًا بإصبعه بمشهد الجمع الأعظم، وقبل ممن شهد لها بالإيمان الإشارة الحسية إليه، فإما أن يقال: إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط، أو لا يقبلها أيضًا كما لا يقبل الحسية، فإن لم يقبل هذه ولا هذه فهو عدم محض، بل العدم المقيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية، وإن قيل: يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية، لزم أن يكون معنى من المعاني لا ذاتًا خارجية، وهذا مما لا حيلة في دفعه، فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بد له من أحد أمرين: إما أن يجعله معدومًا، أو معنى من المعاني لا ذاتًا قائمة بنفسها)[2]، والله أعلم.

(١) تلبيس الجهمية٢/٤٣٩.

(٢) الصواعق المرسلة٤/١٣١٨، وانظر: مجموع الفتاوى٥/١٥، وتلبيس الجهمية٢/٤٣٩.

٢- **تعريف "الحمد"** في قول الله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[(١)].

قال الزمخشري في توجيه التعريف في ﴿ ٱلْحَمْدُ ﴾ : (فإن قلت: ما معنى التعريف فيه؟ قلت: هو نحو التعريف في: أَرْسَلَها العِراك[(٢)]، وهو تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو، والعراك ما هو، من بين أجناس الأفعال، والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وَهْم منهم)[(٣)].

ونفي الزمخشري لدلالة الاستغراق في تعريف "الحمد" رأى فيه بعض العلماء نزعة اعتزالية تتمثل في مسألة "خلق أفعال العباد" لأن المعتزلة – والزمخشري منهم- يرون أن العباد يخلقون أفعالهم، وليست هي من خلق الله؛ فيُحمد العباد على ما يستحق الحمد منها، ولا تكون جميع المحامد راجعة إلى الله ﷻ[(٤)].

قال الطيبي مبينًا حقيقة قول الزمخشري، ورادًا عليه : (وجار الله حمل التعريف في: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ على العهد الذهني[(٥)] ليثبت بعض الحمد لله تعالى، وهو وهم ؛ لأن الصفات التالية جارية على العموم، ومستدعية عموم الحكم

---

(١) الفاتحة: ٢.

(٢) العراك: ازدحام الإبل أو غيرها على الماء. انظر: لسان العرب ٤٦٥/١٠.

(٣) الكشاف ١٩/١.

(٤) سبق بيان معتقد المعتزلة في هذه المسألة، انظر: ٩٢ من البحث.

(٥) لا فرق عند بعض العلماء بين "أل" الجنسية التي تكون لتعريف الماهية، و"أل" العهدية الذهنية، ولعل الطيبي منهم؛ ولذلك حمل كلام الزمخشري في "أل" على العهد الذهني، بينما الزمخشري ذكرها جنسية لتعريف الماهية. وانظر: مغني اللبيب/٧٣.

المترتب عليها، والمعنى: من كان ربًا للعالمين من الملائكة والثقلين وغيرهما، موليًا للنعم كلها، جلائلها ودقائقها، ظاهرها وباطنها، فكل الحمد لم يكن إلا له، لا كما قال)[1].

وقال السبكي ردًا على الزمخشري: (وكأن قائل هذا القول لم يطرق سمعه قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[2]، وقوله ﷺ عند الصباح: «**اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك**»[3])[4].

ورد سعد الدين التفتازاني ما فهمه كثير من الناس من أن يكون الزمخشري بنى توجيهه على مذهبه؛ بأن الزمخشري قد صرح بأن في تقديم الحمد على لفظ الجلالة دلالة على اختصاص الحمد به تعالى، وأنه به حقيق.

ويشكل على هذا أن القول باختصاص الحمد بالله تعالى ينافي ما يذهب إليه الزمخشري؛ فكيف يقول به مع تصلبه في مذهبه -كما قال الشريف الجرجاني-[5].

وقد أجاب ابن يعقوب المغربي[6] عن هذا الإشكال فقال: (والحصر على المذهب السني ظاهر؛ لأن الحمد إما مستحق بالذات أو بالفعل، وأما على

---

(١) التبيان للطيبي ١/١٦٣.

(٢) النحل: ٥٣.

(٣) أخرجه أبو داود (ح٥٠٧٣) وحسنه ابن حجر في تخريج الأذكار كما في الفتوحات الربانية ٣/١٠٧.

(٤) عروس الأفراح ١/٣٦.

(٥) حاشية السيد الشريف على المطول/٦.

(٦) أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولآلي المغربي، وصف بالعالم، العلامة، المعقولي، المحقق، المشارك، له إنتاج علمي، وُصف بالغزارة والجودة والتنوع، واختير من قبل السلطان إسماعيل بعد عام ١٠٩٤هـ ليتولى التدريس في الجامع الأعظم بمكناس، مما يدل على مكانته وعلو منزلته، توفي سنة (١١٢٨هـ). انظر: إيضاح المكنون ٣/٣١٩، وهدية العارفين ٥/١٧٠، ومعجم المؤلفين ١/٢٩٦، ومقدمة محقق مباحث الأنوار/٢٤.

المذهب الاعتزالي فلأن غير المستحق بالذات هذا المحمود هو الذي مكن من أسبابه، وهو خالق تلك الأسباب وتلك القوى، فعاد الكل إليه ذاتًا وفعلاً، ولهذا صح من الزمخشري ارتكابه مفاد الحصر في هذا المقام مع كونه اعتزاليًا ممن يقول بخلق الأفعال، أذل الله بدعته ومحاها أبدًا)[1].

وأجاب الجرجاني بنحو من ذلك فقال: (هو لا يمنع أن تمكين العباد وإقدارهم على أفعالهم الحسنة التي يستحق بها الحمد من الله تعالى، فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعًا إليه تعالى أيضًا، يرشدك إلى هذا المعنى أنه قال في سورة التغابن[2]: قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى، ثم قال: وأما حمد غيره فاعتداد بأن نعمة الله تعالى جرت على يده)[3].

ثم قال: (فإن قلت: لعله اختار الجنس، وجعله في مقام الخطابي محمولاً على الكامل من أفراده رعاية لمذهبه، فإن اختصاص الجنس على هذا الوجه لا يكون مستلزمًا لاختصاص جميع الأفراد؛ قلت: يمكنه اختيار الاستغراق أيضًا بناء على تنزيل ما عدا محامده تعالى منزلة العدم، إذ لا يعتد بمحامد غيره بالقياس إلى محامده، فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أنهما ينافيان بحسب الظاهر قاعدة خلق الأعمال على طريقتهم، وأنهما يقبلان تأويلاً تندفع به تلك المنافاة، فلا ترجيح لاختيار أحدهما دون الآخر من هذا الوجه)[4].

---

(١) مواهب الفتاح ١/٣٥.

(٢) عند قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١]، وانظر قول الزمخشري بنصه في تفسيره: الكشاف ٤/٥٣٣.

(٣) حاشية السيد الشريف على المطول/٦.

(٤) المصدر السابق/٧.

وثمة من التمس تأويلاً لتوجيه الزمخشري؛

فقيل: أراد أن "الألف واللام" ليست للاستغراق إذا دخلت على اسم الجنس.

قال السبكي معقبًا: (وليس كذلك؛ بل هي للاستغراق عنده وعند الأكثرين).

وقيل: إن أراد أن التقدير: أحمد الله حمدًا؛ لأنه مفسر بقوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾[1] فكان المقصود به حمدًا خاصًا؛ فلا تكون للاستغراق.

قال السبكي معقبًا: (وإن أراد ذلك ففيه نظر)[2]، ولم يبينه.

وقيل: بنى الزمخشري توجيهه على أن "الحمد" من المصادر السادة مسد الأفعال، وأصله النصب والعدول إلى الرفع للدلالة على الدوام والثبات، والفعل إنما يدل على الحقيقة دون الاستغراق؛ فكذا ما ينوب منابه.

قال السعد التفتازاني: (وفيه نظر؛ لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة، مثل: سلام عليك، وحينئذ لا مانع من أن يدخل فيه اللام، ويقصد به الاستغراق، فالأولى أن كونه للجنس مبني على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال، لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق، أو على أن "اللام" لا يفيد سوى التعريف، والاسم لا يدل إلا على مسماه؛ فإذًا لا يكون ثمة استغراق)[3].

---

(١) الفاتحة: ٤.

(٢) عروس الأفراح ٣٦/١.

(٣) المطول/٦.

ومع أن تلمس الاحتمالات والافتراضات يعد عدلاً من السبكي والتفتازاني وهما مخالفان له في المذهب؛ إلا أن الزمخشري له طريقته المعهودة في نصرة مذهبه، فهو يهتبل الفرص ليقرر عقيدته الاعتزالية، ويدسها في كلامه كما يُدس السم في العسل، وقد قال البُلْقِيني: (استخرجت من الكشاف اعتزالاً بالمناقيش...)[1]، والله أعلم.

(١) عن الإتقان ٤/٢١٣، وانظر: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/٤٦، والتفسير والمفسرون ١/٤٠٩.

٣- ذكر العلوي أن تعريف المسند "الخالق" في قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ﴾[1] (من أجل إفادة تعريف الجنس... إذا جعلناه خبرًا لا صفة، وإن جعلناه صفة فهو ظاهر)[2].

وهذا التوجيه يشبه توجيه الزمخشري السابق لتعريف "الحمد" في آية الفاتحة، فإن التعريف إذا كان لمجرد تعريف الجنس دون استغراقه؛ لا يفيد حصرًا، وهو ما يريده المعتزلة، لأنه إذا أفاد الاستغراق لم يكن لغير الله خلق، وهم يرون أن العباد لهم قدرة على خلق أفعالهم، كما هو مذهبهم المشهور[3].

وإنما التعريف هنا للمسند لإرادة القصر، أي: أن الله وحده هو الذي له الخلق، كما قال ابن جرير الطبري: (هو المعبود الخالق، الذي لا معبود تصلح له العبادة غيره، ولا خالق سواه)[4]، وقد ذكر البلاغيون أن تعريف الطرفين "المسند والمسند إليه" قد يفيد القصر[5]، خاصة إذا كان المسند مما يختص بالمسند إليه، والخلق -بمعنى الإيجاد والاختراع وابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه- هو مما يختص به الله تعالى، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾[6]، وقال عز وجل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِۦ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَ ٰحِدُ

---

(١) الحشر: ٢٤.

(٢) الطراز/٥٢٩.

(٣) سبق بيان مذهبهم في مبحث المادة، انظر: ٩٢ من البحث.

(٤) جامع البيان١٢/٥٤.

(٥) انظر: شروح التلخيص٢/٩٩، وخصائص التراكيب/٣٠٣، ودلالات التراكيب/٩٢.

(٦) الأنعام: ١٠٢.

﴿ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[1]، وقال: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[2]، وقال: ﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾[3]، وقال: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[4]، وغيرها من النصوص الدالة على اختصاص الخلق به سبحانه وتعالى، والله أعلم[5].

---

(١) الرعد: ١٦.

(٢) الصافات: ٩٦.

(٣) فاطر: ٣.

(٤) الأعراف: ٥٤.

(٥) انظر مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة "خلق أفعال العباد" وردهم على المعتزلة في: الانتصار في الرد على المعتزلة ١/١٦٨، ومجموع الفتاوى ٨/٧٨ و١١٧ و٣٨٧، وشفاء العليل ١/١٩٣، والقضاء والقدر/٣٣١ و٣٥٤ و٣٧٣.

٤- وذكر العلوي أيضًا أن المسند يأتي نكرة (لإرادة عدم الحصر) واستشهد لذلك بتنكير "خالق" في قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾[١] [٢].

وهو توجيه لم يتخلص فيه من أثر معتقده الاعتزالي فإرادة عدم الحصر في خلق الله تعالى أراد به العلوي إثبات خلق العباد لأفعالهم، كما هو مذهب المعتزلة في مسألة "خلق أفعال العباد".

وإن كان تنكير المسند -في الأصل- لا يدل على الحصر كما ذكر العلوي[٣]؛ إلا أنه فاته أن الخلق في الآية مقصور على الرب سبحانه وتعالى لإضافته إلى ﴿كُلِّ شَيۡءٍ﴾ المفيدة للعموم، قال ابن القيم: (وهذا عام محفوظ، لا يخرج عنه شيء من العالم؛ أعيانه وأفعاله وحركاته وسكناته، وليس مخصوصًا بذاته وصفاته، فإنه الخالق بذاته وصفاته، وما سواه مخلوق له، واللفظ قد فرق بين الخالق والمخلوق، وصفاته سبحانه داخلة في مسمى اسمه، فإن الله سبحانه اسم للإله الموصوف بكل صفة كمال، المنزه عن كل صفة نقص ومثال، والعالم قسمان: أعيان وأفعال، وهو الخالق لأعيانه وما يصدر عنها من الأفعال، كما أنه العالم بتفاصيل ذلك، فلا يخرج شيء منه عن علمه، ولا عن قدرته، ولا عن خلقه ومشيئته)[٤]، والله أعلم.

---

(١) الرعد: ١٦، والزمر: ٦٢.

(٢) الطراز/٥٢٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) شفاء العليل١/٢٠٣.

د- الفصل.

من أحوال المسند إليه: فصله، بأن يؤتى بضمير الفصل بعده، والفصل: صورة ضمير واقع بين المبتدأ والخبر أو ما أصلهما كذلك، وجعل من أحوال المسند إليه لأنه يقترن به ويليه ويطابقه في اللفظ(١).

وذكر التنوخي أن الضمير المتصل يؤكد بالضمير المنفصل؛ لتحقيق الأمر وتبيينه، إذا احتمل الكلام لبسًا ما، واستشهد لذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾(٢)، وقال: (لما كان الإضحاك والإبكاء مما يتعاطاه البشر، وتؤثره أفعالهم، وكّد ضميره تبارك وتعالى تقريرًا لأن كل فعل هو له حقيقة ولغيره مجاز)(٣).

وهذا التوجيه يتفق مع مذهب الأشعري في "أفعال العباد الاختيارية" حيث يرى أنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وأما الإنسان فليس منه إلا مجرد وقوع الفعل، ويسمى كسبًا، وإسناد الفعل إليه على سبيل المجاز(٤).

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله خالق أفعال العباد، والعباد فاعلون حقيقة، ولهم قدرة على أعمالهم، ولهم مشيئة وإرادة، لكنها خاضعة لمشيئة الله وإرادته، فهو خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ

---

(١) انظر: شروح التلخيص ١/٣٨٥.
(٢) النجم: ٤٣.
(٣) الأقصى القريب/٧١.
(٤) انظر في مذهب الأشاعرة: شفاء العليل ١/١٩٤ و١٩٨ و٣٦٧، والقضاء والقدر/٣٠٨، ومنهج الأشاعرة في العقيدة/٤٣، وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين/٢٣٦. وسيأتي في مبحث المجاز العقلي تفصيل المسألة لكونها ألصق به.

مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1]، فأفعال العباد منسوبة إلى الله تعالى خلقًا وإلى العباد فعلاً، قال ابن القيم في مذهب أهل السنة والجماعة في المسألة: (وهؤلاء متفقون على أن الفعل غير المفعول... فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة، وهي مفعولة لله سبحانه، مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب عز وجل علمه وقدرته ومشيئته وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم، فهم المصلون القائمون القاعدون حقيقة، وهو سبحانه المقدر لهم على ذلك، القادر عليه، الذي شاءه منهم، وخلقه لهم بمشيئته، وفعلهم بعد مشيئته، فما يشاؤون إلا أن يشاء الله، وما يفعلون إلا أن يشاء الله) ثم أقام الأدلة على هذا المذهب الحق[2].

وعلى هذا فإن الضحك والبكاء فعل للعبد على الحقيقة، وهما خلق الله، حيث خلقهما وخلق أسبابهما وأقدر العبد عليهما، والتأكيد بالضمير متوجه إلى هذا، قال البغوي في تفسير الآية: (فهذا يدل على أن كل ما يعمله الإنسان فبقضائه وخلقه، حتى الضحك والبكاء)[3]، وقال ابن كثير: (أي: خلق في عباده الضحك والبكاء وسببهما)[4]، والله أعلم.

---

(١) التكوير: ٢٨-٢٩.

(٢) شفاء العليل ١/٢٠١.

(٣) معالم التنزيل ٧/٤١٨.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٧/٤٦٦، وانظر: تيسير الكريم الرحمن/٨٢٢.

هـ- القيود والمتعلقات.

١- يأتي المسند وهو فعل مؤكدًا بالمصدر، عوضًا عن تكرار الفعل مرتين، واستشهد له الزركشي بقول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[1]، ثم قال: (اختلفوا في فائدته، فقيل: إنه يرفع المجاز عن الفاعل، فإنك تقول: ضرب الأمير اللص، ولا يكون باشر، بل أمر به، فإذا قلت: ضربًا؛ علم أنه باشر، وممن نص على ذلك ثعلب في "أماليه"، وابن عصفور[2] في "شرح الجمل الصغير")، قال الزركشي: (والصواب أنه إنما يرفع الوهم عن الحديث لا المحدث عنه، فإذا قلت: ضرب الأمير؛ احتمل مجازين: أحدهما: إطلاق الضرب على مقدماته، والثاني: إطلاق الأمير على أمره، فإذا أردت رفع الأول أتيت بالمصدر فقلت: ضربًا، وإن أردت الثاني قلت: نفسه أو: عينه)، ونقل استشهاد ابن الدهان[3] على أن التأكيد لا يرفع المجاز بقول الشاعر[4]:

---

(١) النساء: ١٦٤.

(٢) أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي، المعروف بابن عصفور، من علماء النحو واللغة بالأندلس، وله شعر، ولد سنة (٥٩٧هـ) وتوفي سنة (٦٦٩هـ) وقيل غيرها. انظر: شذرات الذهب٥/٣٣٠، والأعلام٥/٢٧، ومعجم المؤلفين٢/٥٣٧.

(٣) أبو محمد سعيد بن المبارك بن علي الأنصاري البغدادي، علامة نحوي، وصف بأنه سيبويه عصره ووحيد دهره، ولد سنة (٤٩٤هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٥٦٩هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٢٠/٥٨١، والأعلام٣/١٠٠، ومعجم المؤلفين١/٧٦٨.

(٤) البيت أنشده ابن الأعرابي، كما قال ابن منظور في اللسان١/٥٧٢، والظنبوب: عظم الساق، وفي اللسان١/٥٧٢: (يقول: ذلّلت الهوى بقرعي ظنبوبه، كما تقرع ظنبوب البعير ليتنوخ لك فتركبه، وكل ذلك على المثل؛ فإن الهوى وغيره من الأعراض لا ظنبوب له).

قرعتُ ظنابيبَ الهوى يوم عالجٍ ويوم اللّوى حتى قَسَرتُ الهوى قَسْرا

فالقسر مجاز، لأن الهوى لا يقسر، ومع ذلك أكد المجاز بالمصدر.

قال الزركشي: (وكذا قوله: ﴿ وَمَكَرُواْ مَكۡرًا وَمَكَرۡنَا مَكۡرًا ﴾[(١)]).

قال: (ومن هذا يعلم ضعف استدلال أصحابنا على المعتزلة في إثبات كلام الله لموسى في قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾، فإنه لما أريد إثبات كلام الله نفسه قال: ﴿ تَكۡلِيمًا ﴾، ودل على وقوع الفعل حقيقة، أما تأكيد فاعله فلم يتعرض له)[(٢)].

وثمة بعض الوقفات مع كلام الزركشي:

أولاً: حينما ينفي الزركشي دلالة التأكيد بالمصدر على رفع المجاز عن الفاعل؛ لا يريد بذلك نفي الكلام عن الله تعالى بادعاء المجاز الإسنادي في الآية، وإنما يريد بيان ضعف القاعدة، أو فساد الاستدلال بها في الرد على المعتزلة القائلين بأن إسناد الكلام إلى الله تعالى مجاز، يدل على ذلك قوله: (ومن هذا يعلم ضعف استدلال أصحابنا على المعتزلة في إثبات كلام الله لموسى...) وقوله بعد ذلك: (ويحكى أنه استدل بعض علماء السنة على بعض المعتزلة في إثبات التكليم حقيقة بالآية من جهة أن المجاز لا يؤكد، فسلم المعتزلي هذه القاعدة، وأراد دفع الاستدلال من جهة أخرى، فادعى أن اللفظ إنما هو "وكلّم اللهَ موسى" بنصب لفظ الجلالة، وجعل موسى فاعلاً بـ"كلّم"،

---

(١) النمل: ٥٠.

(٢) البرهان للزركشي ٢/٤٩٢.

وأنكر القراءة المشهورة وكابر، فقال له السني: فماذا تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[1] فانقطع المعتزلي عند ذلك[2]).

إلا أن الأشاعرة حينما يسندون التكليم إلى الله تعالى حقيقة، فإنما هو مبني على حقيقة الكلام عندهم، وهو -كما سبق- المعنى النفسي القائم بذات الرب سبحانه وتعالى، وتكليم الله لعباده عندهم هو أن يخلق للعبد إدراكًا من جهة السمع يتحصل به العلم بالكلام القديم، لا أنه سبحانه يُسمع عبدَه بحرف وصوت، وقد سبقت الإشارة إلى مذهبهم في مبحث المادة من الفصل الأول[3].

ثانيًا: يميل الزركشي إلى أن التأكيد بالمصدر لا يرفع المجاز، وهذا خلاف القاعدة التي نقل فيها النحاس[4] إجماع النحويين، حيث قال: (أجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازًا، وأنه لا يجوز في قول الشاعر: امْتَلأ الحَوْضُ وقال قَطْني[5]، أن يقول: قال قولاً)، ثم قال عن الآية:

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

(٢) انظر القصة في: تفسير القرآن العظيم٢/٤٧٤.

(٣) انظر: ١٠٥ و١٠٤ من البحث.

(٤) أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، المعروف بالنحاس، علامة مفسر من أئمة العربية، توفي سنة (٣٣٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٥/٤٠١، والأعلام١/٢٠٨، ومعجم المؤلفين١/٢٥١.

(٥) هذا صدر بيت وعجزه: سَلاً رويدًا قد ملأتُ بطني. وانظر البيت غير منسوب في: جامع البيان١/٥٥٨، والكامل٢/٦١٥ وفيه: قد خَنَّق، بدلاً من: امتلأ، و: مهلاً، بدلاً من: سلاً، وأمالي ابن الشجري٢/٥١، ولسان العرب٧/٣٨٢.

(فكذا لما قال: ﴿تَكۡلِيمٗا﴾ وجب أن يكون كلامًا على الحقيقة، من الكلام الذي يعقل)[1]، وذكر الفراء أن العرب تسمي ما وصل إلى الإنسان كلامًا بأي طريق وصل، ما لم يؤكد بالمصدر، فإذا أكد به لم يكن إلا حقيقة الكلام[2]، وفي تهذيب اللغة: (قال أحمد بن يحيى[3]...: لو جاءت: كلم الله موسى مجردًا لاحتمل ما قلنا وما قالوا -يعني المعتزلة-، فلما جاءت: "تكليمًا" خرج الشك الذي كان يدخل في الكلام، وخرج الاحتمال للشيئين، والعرب تقول: إذا وكد الكلام لم يجز أن يكون التوكيد لغوًا، والتوكيد بالمصدر دخل لإخراج الشك)[4].

وما ورد على خلاف القاعدة فيرى ابن عطية وغيره أنه شاذ أو قليل[5]، كالبيت السابق، وقول الشاعرة[6]:

بكى الخَزُّ من رَوْحٍ وأَنْكرَ جِلْدَهُ   وعَجَّتْ عَجيجًا مِن جُذام المَطارِفُ

فأكدت "عجت" مع أنه مجاز، لأن الثياب لا تعج.

---

(١) إعراب القرآن ١/٥٠٧.

(٢) عن محاسن التأويل٣/٦٣٥.

(٣) هو أبو العباس ثعلب، وقد سبقت ترجمته.

(٤) تهذيب اللغة١٠/٢٦٥.

(٥) المحرر الوجيز٤/٣١١، والبحر المحيط٣/٣٩٨.

(٦) قالته هند بنت النعمان في زوجها وهو من قبيلة جذام، وانظر البيت في: المحرر الوجيز٤/٣١١، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي٣/١٥٢٧ وفيه: عوف، بدلاً من: روح.

إلا أن بعض العلماء كالشهاب[1] في حاشيته على البيضاوي سلكوا مسلكًا حسنًا، فلم يخالفوا القاعدة، ولكنهم فرقوا بين تأكيد الفعل وتأكيد الإسناد على ما ذكره الزركشي وصوبه أولاً، فإذا أكد الفعل دون الفاعل كان ذلك رفعًا لتوهم المجاز في الفعل، أما الفاعل فيحتمل فيه المجاز ما لم يؤكد، وحملوا ما ورد من أبيات على المجاز في الإسناد دون الفعل المؤكد[2].

وقد استدل أهل السنة والجماعة بدلالة التأكيد بالمصدر على نفي المجاز في هذه الآية وغيرها، ومن ذلك ما قاله ابن قتيبة: (أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بالتكرار... والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾، فوكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز...)[3]، وقال ابن القيم: (إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضع لطيف جدًا في فهم القرآن، نشير إلى بعضه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾، رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد، الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة، كما تقول العرب مات موتًا، ونزل نزولاً، ونظيره التأكيد بالنفس والعين وكل وأجمع، والتأكيد بقوله: حقًا، ونظائره)[4].

---

(١) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، تولى قضاء القضاة في الدولة العثمانية، وهو من علماء اللغة والأدب، وله مشاركة في التفسير وغيره من العلوم، ولد سنة (٩٧٩هـ) وتوفي سنة (١٠٦٩هـ). انظر: الأعلام١/٢٣٨، ومعجم المؤلفين١/٢٨٦.

(٢) حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي٣/٢٠٢.

(٣) تأويل مشكل القرآن/١١١.

(٤) الصواعق المرسلة١/٣٨٩.

وأهل السنة لا يقتصرون في نفي المجاز في التكليم على هذه القاعدة، بل إنهم يطالبون القائلين بالمجاز بإثباته من أصله؛ إذ لا قرينة تدل عليه أصلاً.

ثالثًا: لا يصح استشهاد الزركشي بآية المكر على أن التأكيد لا يرفع المجاز؛ لأن الآية موضع نزاع بين أهل السنة وغيرهم، فأهل السنة يثبتون صفة "المكر" على حقيقتها فعلاً وإسنادًا على ما يليق بالله سبحانه وتعالى، وهذا هو الحق، أما غيرهم فيرون نفيها عن الله تعالى بادعاء المجاز في الفعل أو في الإسناد، وسيأتي بيان هذه المسألة بإذن الله تعالى، والله أعلم[1].

---

(١) انظر: ٣٢٢ و٣٧٦ من البحث.

٢- ذهب الزركشي إلى أن العموم المفاد من الشرط في قول الله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا ﴾[1] ليس على ظاهره، وإنما هو لقصد مجرد الترهيب، إذ المقام يقتضيه.

ودفعه إلى هذا التوجيه أن القول بحقيقة العموم يدل على أن عصاة المؤمنين مخلدون في النار، كما قال بذلك الخوارج والمعتزلة، والزركشي من الأشاعرة الذين يقولون بعدم تخليد عصاة المؤمنين في النار إن دخلوها، وفاقًا لأهل السنة والجماعة، قال: (ويدل على قصد مجرد الترهيب بطلان النصوصية من ظاهرها على عدم المغفرة لأهل المعاصي، لأن "مَنْ" للعموم؛ لأنها في سياق الشرط، فيعم جميع المعاصي، فقد حكم عليهم بالخلود، وهو ينافي المغفرة)[2].

ولغيره من العلماء توجيهات أخرى في الآية، منها: أن الخلود في الآية مستعمل في طول المدة، أو أن المراد عصيان الله ورسوله في قسمة المواريث إذا كان ذلك عن شك وعدم رضا، وهذا كفر، فيكون العموم مخصوصًا بالكافر، ويراد بالعصيان: العصيان الأتم، وهو نبذ الإيمان، لأن القوم يومئذ كانوا قد دخلوا في الإيمان ونبذوا الكفر، فكانوا حريصين على العمل بوصايا الإسلام، فما يخالف ذلك إلا من كان غير ثابت الإيمان، قال السعدي[3] في الآية: (ويدخل في اسم المعصية: الكفر فما دونه من المعاصي، فلا يكون فيها شبهة

---

(١) النساء: ١٤.

(٢) البرهان للزركشي ٢/٢٤٧.

(٣) أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي التميمي، علامة القصيم، مفسر، وفقيه أصولي محقق، وداعية واعظ، ولد سنة (١٣٠٧هـ) وتوفي سنة (١٣٧٦هـ). انظر: صفحات من حياة علامة القصيم/٩، والأعلام ٣/٣٤٠، ومعجم المؤلفين ٢/١٢١.

للخوارج القائلين بكفر أهل المعاصي، فإن الله تعالى رتب دخول الجنة على طاعته وطاعة رسوله، ورتب دخول النار على معصيته ومعصية رسوله، فمن أطاعه طاعة تامة دخل الجنة بلا عذاب، ومن عصى الله ورسوله معصية تامة، يدخل فيها الشرك فما دونه؛ دخل النار وخلد فيها، ومن اجتمع فيه معصية وطاعة، كان من موجب الثواب والعقاب بحسب ما فيه من الطاعة والمعصية، وقد دلت النصوص المتواترة على أن الموحدين الذين معهم طاعة التوحيد غير مخلدين في النار، فما معهم من التوحيد مانع لهم من الخلود فيها)[1]، وقال الرازي في رده على المعتزلة: (هذا العموم مخصوص بالكافر، ويدل عليه وجهان:

الأول: أنا إذا قلنا لكم: ما الدليل على أن كلمة "مَنْ" في معرض الشرط تفيد العموم؟ قلتم: الدليل عليه أنه يصح الاستثناء منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه. فنقول: إن صح هذا الدليل فهو يدل على أن قوله: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ مختص بالكافر؛ لأن جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ، فيقال: ومن يعص الله ورسوله إلا في الكفر، وإلا في الفسق، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، فهذا يقتضي أن قوله: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ ﴾ في جميع أنواع المعاصي والقبائح، وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر،

---

(١) تيسير الكريم الرحمن/١٧١، وانظر: جامع البيان٣/٦٣٣، وتفسير القرآن العظيم٢/٢٣٢، والجامع لأحكام القرآن٣/٥٤، وروح المعاني٤/٢٣٣، ودفع إيهام الاضطراب-ملحق بأضواء البيان١٠/٨٧، وتفسير التحرير والتنوير٤/٢٦٨، والوعد الأخروي١/٥٦٤.

وقوله: الإتيان بجميع المعاصي محال لأن الإتيان باليهودية والنصرانية معًا محال. فنقول: ظاهر اللفظ يقتضي العموم إلا إذا قام مخصص عقلي أو شرعي، وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه.

الوجه الثاني: في بيان أن هذه الآية مختصة بالكافر: أن قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ يفيد كونه فاعلاً للمعصية والذنب، وقوله: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار، وهو خلاف الأصل، فوجب حمله على الكفر، وقوله: بأنا نحمل هذه الآية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث. قلنا: هب أنه كذلك إلا أنه يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام، لأن التعدي في حدود المواريث تارة يكون بأن يعتقد أن تلك التكاليف والأحكام حق وواجبة القبول إلا أنه يتركها، وتارة يكون بأن يعتقد أنها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب؛ فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود، وأما الأول فلا يكاد يطلق في حقه أنه تعدى حدود الله، وإلا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه، فعلمنا أن هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الآية من قسمة المواريث)[1].

وقد سبق بيان منهج أهل السنة مع نصوص الوعيد[2]، والله أعلم.

(١) التفسير الكبير٣/٥٢٧.

(٢) انظر: ١٦٤ من البحث.

٣- احتجت المعتزلة على نفي رؤية الله بنفي الإبصار مع إثبات النظر في قول الله تعالى: ﴿ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾[١]، قالوا: فإن النظر لا يستلزم الإبصار، وكذلك لا يلزم إبصار من قول الله تعالى: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[٢].

ذكر ذلك الزركشي، ورد عليه ردًا حسنًا بقوله: (وهذا وهم؛ لأن الرؤية تفاد على أمرين:

أحدهما: الحسبان، كقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ ﴾[٣]، أي: تحسبهم.

الثاني: العلم ﴿ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ ﴾[٤].

والرؤية في الآية من المعنى الأول، أي: تحسبهم ينظرون إليك؛ لأن لهم أعينًا مصنوعة بأجفانها وسوادها، يحسب الإنسان أنها تنظر إليه بإقبالها عليه، وليست تبصر شيئًا)[٥].

وللطبري توجيه آخر من جهة النظر، قال فيه: (فإن قال قائل: فما معنى قوله: ﴿ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ ؟ وهل يجوز شيء ينظر إلى شيء ولا يراه؟ قيل: إن العرب تقول للشيء إذا قابل شيئًا أو حاذاه: هو ينظر إلى

---

(١) الأعراف: ١٩٨.

(٢) القيامة: ٢٣.

(٣) الحج: ٢.

(٤) غافر: ٢٩.

(٥) البرهان للزركشي٣/٤٥١، وانظر هذا الرد في التفسير الكبير٥/٤٣٤.

كذا، ويقال: منزل فلان ينظر إلى منزلي؛ إذا قابله، وحُكي عنها: إذا أتيت موضع كذا وكذا، فنظر إليك الجبل، فخذ يمينًا أو شمالاً، وحدثت عن أبي عُبيد قال: قال الكسائي: الحائط ينظر إليك؛ إذا كان قريبًا منك حيث تراه، ومنه قول الشاعر[1]:

إذَا نَظَرَتْ بِلادُ بَنِي تَمِيم بِعَيْنٍ أوْ بِلادُ بَنِي صُباحِ

يريد: تقابل نبتُها وعشبُها وتحاذَى، فمعنى الكلام: وترى يا محمد آلهة هؤلاء المشركين من عبدة الأوثان يقابلونك ويحاذونك، وهم لا يبصرونك، لأنه لا أبصار لهم. وقيل: "وتراهم" ولم يقل: "وتراها" لأنها صور مصوّرة على صور بني آدم (عليه السلام)[2]، وقد سبقت الإشارة إلى مسألة "الرؤية" في حروف المعاني من مبحث الدلالة[3]، والله اعلم.

---

(١) انظر البيت غير منسوب في: معجم مقاييس اللغة٤/٢٠٣.

(٢) جامع البيان٦/١٥١.

(٣) انظر: ١٨٣ من البحث.



المبحث الثالث : خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر

الأصل في الكلام أن يكون مطابقًا لمقتضى الظاهر، إلا أنه قد يأتي الكلام مخالفًا لمقتضى الظاهر؛ لمقاصد واعتبارات يرمي إليها البليغ، وهو وإن كان خارجًا عن مقتضى الظاهر إلا أنه ليس بخارج عن مقتضى الحال، وإلا كان خارجًا عن حدود البلاغة، لأن البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وقد ذكر البلاغيون صورًا عديدة للخروج على خلاف مقتضى الظاهر، منها: تنزيل المنكر منزلة غير المنكر، وتنزيل غير المنكر منزلة المنكر، ووضع المضمر موضع المظهر، وعكسه، والالتفات، والأسلوب الحكيم، والقلب، والتغليب، والتعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، وعن الماضي بلفظ المضارع، وغيرها من صور المخالفة والخروج على خلاف مقتضى الظاهر(١).

وقد استشهد بعض البلاغيين لهذه الصور بشواهد من كتاب الله عز وجل، لم تخل بعض توجيهاتهم لبعضها من أثر المذهب العقدي، وإليك هذه الآيات والتوجيهات:

---

(١) انظر: شروح التلخيص ٤٤٨/١-٤٩٣.

١- تنزيل غير السائل منزلة السائل المتردد.

ذكر القزويني في التلخيص أن الخبر كثيرًا ما يخرج على خلاف مقتضى الظاهر، ومن ذلك أن ينزل غير السائل منزلة السائل المتردد؛ إذا قدم إليه ما يلوح له بحكم الخبر، فيستشرف له استشراف المتردد الطالب، واستشهد لذلك بقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ﴾[1] [2].

قال السبكي في شرحه لكلام القزويني عن الآية: (وحاصله أنه لما حصل التلويح بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُخَٰطِبۡنِي ﴾ صار الخطاب بقوله: ﴿ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ﴾ طلبيًا؛ فأكد.

فإن قلتَ: التلويح هو: تقديم ما يدل على الشيء، والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لا يترددون في خبر الله تعالى المدلول عليه بالتلويح.

قلتُ: أجيب عنه بأن التلويح ليس دليلاً ولا بد، بل يفهم أنه قد يكون المراد ذلك، وفيه بعد؛ لأن هذا تلويح يقارب الصراحة.

ولا يحسن الجواب بأن التردد في أن ذلك مما يدعى بزواله فيزول، أو لا؛ لأنا إذا جعلناه خبرًا بهلاكهم فخبر الله لا يخلف؛ وعيدًا كان أم غيره على رأي جمهور أهل السنة، ومن عفي عنه من العصاة لم يدخل في عموم الوعيد.

ولا يحسن الجواب بأنه جوز أنهم يسلمون، كذلك أيضًا.

فتعين أن يقال: ﴿ وَلَا تُخَٰطِبۡنِي ﴾ دل على مطلق الإهلاك ، فحصل التردد في كيفيته من إهلاك[3] وغيره، فجاء الخطاب طلبيًا)[4].

---

(١) هود: ٣٧ والمؤمنون: ٢٧.

(٢) تلخيص المفتاح/١١.

(٣) هكذا في عروس الأفراح: "إهلاك" ولعلها: إغراق.

(٤) عروس الأفراح١/٢١١.

والشاهد من كلام السبكي قوله في رد الجواب الثاني على الإشكال المذكور: (لأنا إذا جعلناه خبرًا بهلاكهم فخبر الله لا يخلف؛ وعيدًا كان أم غيره على رأي جمهور أهل السنة، ومن عفي عنه من العصاة لم يدخل في عموم الوعيد).

ويقصد السبكي أن نوحًا عليه السلام إذا فهم من قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الإخبار بهلاكهم، وهو تلويح بذلك يقارب الصراحة؛ لن يحصل منه تردد بأن هذا الوعيد في الكفار حاصل أو غير حاصل، لأن خبر الله تعالى متحقق لا يخلف، وعيدًا كان أو غيره.

وهو بهذا يستند في رد هذا الجواب على رأي عقدي في مسألة "الوعد والوعيد" حيث يرى السبكي أن الله تعالى لا يخلف وعده للمؤمنين، كما أنه لا يخلف وعيده في الكفار.

ورد الإشكال من خلال هذا الرأي العقدي حسن من السبكي، وهو رأي يوافق فيه السبكي الأشعري أهل السنة؛ فإنهم يرون أن الله لا يخلف وعيده في الكفار، أما عصاة المؤمنين فلا ينفذ فيهم الوعيد لموانع تمنع منه، إلا أنه ينبغي التنبه إلى أن أهل السنة يرون أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجبًا بحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد، بخلاف الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ألبتة، والثواب عندهم ليس حقًا للعبد على الرب، وإنما هو فضل محض من غير وجوب على الله ولا استحقاق من العبد.

وقد سبق بيان هذه المسألة والمذهب الحق فيها[1]، والله أعلم.

---

(١) انظر: ١٦٤ من البحث.

٢- وضع الظاهر موضع المضمر.

الأصل في الاسم الظاهر إذا أريد ذكره ثانيًا أن يعود عليه ضمير يدل عليه، إلا أنه قد يعدل عن الأصل إلى خلافه، فيوضع الظاهر موضع الضمير، لأسباب عديدة يقصدها البليغ، ومما ذكره الزركشي من الأسباب: التنبيه على علة الحكم، واستشهد له بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾(١)، ونقل عن الزمخشري قوله موجهًا إظهار "الكافرين" في موضع إضمارهم: (أراد: عدو لهم، فجاء بالظاهر؛ ليدل على أن الله إنما عاداهم لكفرهم، وأن عداوة الملائكة كفر، وإذا كانت عداوة الأنبياء كفرًا فما بال الملائكة، وهم أشرف، والمعنى: من عاداهم عاداه الله، وعاقبه أشد العقاب)(٢).

ولا إشكال -والله أعلم- أن إظهار الكافرين في موضع إضمارهم لبيان أن العداوة لهم بسبب كفرهم؛ ولكن الكفر هنا ليس لأجل عداوة الملائكة فقط كما يشعره توجيه الزمخشري، وإنما لعداوتهم لله ومن ذكرهم الله في الآية، كما قال التنوخي: (ولم يقل: لهم -وقد سبق ذكرهم في "مَنْ" المبهم واسم "كان" المضمر فيها- ذمًا لهم بالكفر، وتبيينًا أن عدو الله وملائكته ورسله لا يكون إلا كافرًا)(٣).

---

(١) البقرة: ٩٨.

(٢) الكشاف ١/ ١٧٠.

(٣) الأقصى القريب/ ٨٢.

كما أن الزمخشري ضمن في توجيهه مذهبه الاعتزالي في تفضيل الملائكة على البشر مطلقًا، حيث قال: (وإذا كانت عداوة الأنبياء كفرًا فما بال الملائكة، وهم أشرف)؛ إلا أن هذا لم يخف على الزركشي، فنبه إليه قائلاً: (وقد أدمج في هذا الكلام مذهبه في تفضيل الملك على النبي، وإن لم يكن مقصودًا فهو كما قيل[1]:

ومــا كنتُ زَوَّارًا ولكنّ ذا الهوى ... إلى حيث يهوى القلبُ تهوي به الرجلُ)[2].

وقد سبقت الإشارة إلى مسألة التفضيل بين الملائكة والبشر، وجمهور أهل السنة والجماعة على تفضيل صالحي البشر[3]، والله أعلم.

٣- التعبير بالطلب عن الخبر.

الأصل في الأمر أن يراد به الطلب، لكن ربما جاء الأمر مرادًا به الخبر، ومما استشهد به الزركشي لذلك قول الله تعالى: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَٰكِنِ ٱلظَّٰلِمُونَ ٱلْيَوْمَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[4]، قال: (تقديره: ما أسمعهم وأبصرهم؛ والله لم يتعجب منهم، ولكنه دل المكلفين على أن هؤلاء قد نزلوا منزلة من يتعجب منه) قال: (ومما يدل على كونه ليس أمرًا حقيقيًا ظهور الفاعل، الذي هو الجار والمجرور في الأول، وفعل الأمر لا يبرز فاعله أبدًا)[5].

---

(١) لم أجد له تخريجًا.

(٢) البرهان للزركشي٣/٦٩.

(٣) انظر: ١١٩ من البحث.

(٤) مريم: ٣٨.

(٥) البرهان للزركشي٣/٤١٣.

ويقصد الزركشي بالخبر: التعجب، كما يدل عليه تقديره وتوجيهه، والملحظ على الزركشي هنا صرف التعجب إلى غير الله، بناء على نفي العَجَب عن الله تعالى، وقد سبق أن العجَب من الله تعالى على الحقيقة كما يليق به سبحانه وتعالى[1]، والله أعلم.

---

(١) انظر: ٢٢٨ من البحث.

٤- الالتفات.

من صور خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر: الالتفات، وهو عند الجمهور: التعبير عن المعنى بطريق من الطرق الثلاثة "التكلم والخطاب والغيبة" بعد التعبير عنه بطريق آخر منها[١]، وإذا كان الجمهور يرون الالتفات في الانتقال بين الضمائر، فإن ابن الأثير توسع في تعريفه، حيث رأى أن الالتفات هو: الانتقال بالكلام من صيغة إلى صيغة أخرى، كالانتقال بين الضمائر، وبين الأفعال، وغيرها من صور الالتفات عنده[٢]. وقد أفاد منه في الرد على منكري الحشر من الفلاسفة وغيرهم، فقال موجهًا للمضي بعد الاستقبال في قول الله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَـٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾[٣]: (وإنما قيل: ﴿ وَحَشَرْنَـٰهُمْ ﴾ ماضيًا بعد ﴿ نُسَيِّرُ ﴾ و ﴿ تَرَى ﴾ وهما مستقبلان؛ للدلالة على أن حشرهم قبل التسيير والبروز، ليشاهدوا تلك الأحوال، كأنه قال: وحشرناهم قبل ذلك، لأن الحشر هو المهم، لأن من الناس من ينكره، كالفلاسفة وغيرهم، ومن أجل ذلك ذكر بلفظ الماضي)[٤].

وقد أفاد ابن الأثير هذا التوجيه من الزمخشري في كشافه[٥].

واعتُرِض عليه (بأن في بعض الآيات مع الأخبار ما يدل على أن التسيير والبروز عند النفخة الأولى وفساد نظام العالم، والحشر وما عطف عليه عند

(١) انظر: شروح التلخيص ١/٤٦٥.

(٢) انظر: المثل السائر ٢/١٨١.

(٣) الكهف: ٤٧.

(٤) المثل السائر ٢/١٩٩.

(٥) الكشاف ٢/٦٩٨.

النفخة الثانية، فلا ينبغي حمل الآية على معنى: وحشرناهم قبل ذلك؛ لئلا تخالف غيرها، فليتأمل)[1].

وذكر أبو السعود في تفسيره توجيهًا آخر أظهر من توجيه الزمخشري، قال فيه: (وإيثار صيغة الماضي بعد ﴿نُسَيِّرُ﴾ و ﴿تَرَى﴾ للدلالة على تحقق الحشر المتفرع على البعث الذي ينكره المنكرون، وعليه يدور أمر الجزاء)[2]، والله أعلم.

كما أفاد ابن الأثير من الالتفات في الرد على طائفة من المكذبين، فقال في قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[3]: (وهذا رجوع من الغيبة إلى خطاب النفس، فإنه قال: ﴿وَزَيَّنَّا﴾ بعد قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ وقوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ﴾ وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ﴾، والفائدة في ذلك أن طائفة من الناس غير المتشرعين يعتقدون أن النجوم ليست في سماء الدنيا، وأنها ليست حفظًا ولا رجومًا، فلما صار الكلام إلى هاهنا عدل به عن خطاب الغائب إلى خطاب النفس؛ لأنه مهم من مهمات الاعتقاد، وفيه تكذيب للفرقة المكذبة المعتقدة بطلانه)[4].

---

(١) روح المعاني ١٥/٢٨٨.

(٢) إرشاد العقل السليم ٥/٢٢٦.

(٣) فصلت: ١١-١٢.

(٤) المثل السائر ٢/١٨٦.

وهذه الفائدة التي ذكرها ابن الأثير للالتفات لم أجد لها ذكرًا عند المفسرين، بل الذي ذكره بعضهم أن الالتفات إلى التكلم بنون العظمة لإبراز مزيد العناية بالأمر[1]، ورأى ابن عاشور أن الالتفات مع كونه يظهر عناية بتخصيص هذا الصنع الذي ينفع الناس دينًا ودنيا من عموم قوله: ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴾ فإن فيه تجديدًا لنشاط السامعين؛ لطول استعمال طريق الغيبة[2]. ولم يبين المفسرون سبب العناية بالأمر، وقد يكون ما ذكره ابن الأثير، وقد يكون غيره، والله أعلم بمراده.

---

(١) انظر: نظم الدرر٦/٥٥٨، وإرشاد العقل السليم٨/٧، وروح المعاني٢٤/١٠٤.

(٢) تفسير التحرير والتنوير٢٤/٢٥١.

٥- أسلوب الحكيم.

ومن صور الخروج على خلاف مقتضى الظاهر: أسلوب الحكيم، وهو كما عرفه السكاكي: تلقي المخاطب بغير ما يترقب أو السائل بغير ما يتطلب[١]. ويعد السكاكي أول من سماه بهذا الاسم، وسماه عبد القاهر مغالطة[٢]، وعده الرعيني وغيره قولاً بالموجب[٣]، وعده ابن أبي الإصبع من التلفيف[٤].

وقد بحثه الزركشي، واستشهد له بأجوبة موسى عليه السلام لفرعون، في قول الله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[٥]، وقال: (لأن "ما" سؤال عن الماهية أو عن الجنس، ولما كان هذا السؤال خطئًا لأن المسؤول عنه ليس ترى ماهيته فتبين، ولا جنس له فيذكر؛ عدل الكليم عن مقصود السائل إلى الجواب بما

---

(١) المفتاح/٣٢٧.

(٢) دلائل الإعجاز/١٣٨.

(٣) طراز الحلة/٦٢١.

(٤) بديع القرآن/١٢٣، وانظر في أسلوب الحكيم: معجم المصطلحات البلاغية ١/٢٠١، و"الأسلوب الحكيم" بحث في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -بحوث في اللغة العربية- العدد ١٥/٢٦.

(٥) الشعراء: ٢٣-٢٨.

يعرف بالصواب عند كيفية الخطاب، ولا يستحق الجريان معه، فأجابه بالوصف المنبه عن الظن المؤدي لمعرفته...)[1].

ومبنى التوجيه هنا على أن السؤال بـ"ما" في الآية على حقيقته، للسؤال عن الماهية أو الجنس؛ وليس كذلك، بل هو خلاف تفسير السلف، وإنما السؤال سؤال إنكار وجحد كما سبق بيانه[2]، وقد تعقب ابن تيمية من قال بذلك كالرازي، فقال: (وقد ظن بعض الناس أن سؤال فرعون: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ هو سؤال عن ماهية الرب، كالذي يسأل عن حدود الأشياء فيقول: ما الإنسان؟ ما الملك؟ ما الجني؟ ونحو ذلك، قالوا: ولما لم يكن للمسئول عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به، وهو قوله: ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾. وهذا قول قاله بعض المتأخرين، وهو باطل؛ فإن فرعون إنما استفهم استفهام إنكار وجحد، لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته، بل كان منكرًا له جاحدًا، ولهذا قال في تمام الكلام: ﴿ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴾، وقال: ﴿ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ﴾[3]، فاستفهامه كان إنكارًا وجحدًا، يقول: ليس للعالمين رب يرسلك فمن هو هذا؟ إنكارًا له، فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده، وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم، كما قال موسى في موضع آخر لفرعون: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ

---

(١) البرهان للزركشي٤/٤٠.

(٢) انظر: ٢٠٣ من البحث.

(٣) غافر: ٣٧.

ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ﴾[1]، وقال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[2])[3].

وبناء على تفسير السلف كما ذكره ابن تيمية فلا تكون الآية من أسلوب الحكيم، والله أعلم.

---

(١) الإسراء: ١٠٢.

(٢) النمل: ١٤.

(٣) نقض التأسيس١/٥٢٤، وانظر: مجموع الفتاوى١٦/٣٣٤، ومنهاج السنة النبوية٢/٢٧١، وشرح الطحاوية/٢٦، وأضواء البيان٤/٤١٧ و٦/٣٧٤.



المبحث الرابع : القصر

يعرف البلاغيون القصر بأنه: تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص.

وطرق القصر عديدة، أشهرها في اصطلاح البلاغيين أربعة: العطف بـ"بل" أو "لا" أو "لكن"، والاستثناء بعد النفي، وإنما، وتقديم ما حقه التأخير.

ومن الطرق أيضًا: تعريف الطرفين، وضمير الفصل، وغيرها، وقد أوصلها السيوطي إلى أربعة عشر طريقًا، وإن كان أكثرها لا تفيد القصر دائمًا كالاستثناء بعد النفي(١).

ومما يتعلق بمبحث القصر من توجيهات البلاغيين لآيات العقيدة ثلاثة مواضع هي:

١- تعريف "الحمد" في قول الله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ .

٢- تعريف المسند "الخالق" في قول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ﴾ .

٣- تنكير المسند "خالق" في قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

وقد سبق الحديث عنها جميعًا في مبحث التعريف والتنكير(٢)، فليرجع إليه.

---

(١) انظر فيما سبق: الإتقان ٢/٥١، وشروح التلخيص ٢/١٨٦-٢٠٣، وأساليب القصر في القرآن الكريم/١٣٣.

(٢) انظر : ٢٦٨ — ٢٧٥ من هذا الكتاب .



المبحث الخامس: الإيجاز والإطناب والمساواة

"الإيجاز" و"الإطناب" من فنون القول التي يراعيها المتكلم البليغ حسب الحال، وقد بحثهما البلاغيون مبينين المراد بهما، وأنواعهما، ومواضع كل منهما، فإن الإيجاز وإن تمدح به البلغاء، وبالغ بعضهم في قصر البلاغة عليه؛ إلا أن من المواضع ما لا يحسن فيه، وقد قال ابن قتيبة: (لو كان الإيجاز محمودًا في كل الأحوال لجرّده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنه أطال تارة للتوكيد، وحذف تارة للإيجاز، وكرر تارة للإفهام)[١]، وقال أبو هلال[٢]: (القول القصد أن الإيجاز والإطناب يحتاج إليهما في جميع الكلام، وكل نوع منه، ولكل واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه، فمن أزال التدبير في ذلك عن وجهته، واستعمل الإطناب في موضع الإيجاز، واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب أخطأ)[٣].

ولقد تعددت عبارات البلاغيين في تعريف الإيجاز والإطناب، إلا أن أكثر عباراتهم تجتمع على أن الإيجاز هو: التعبير الوافي عن المعنى المراد بلفظ قليل، والإطناب عكسه، وكل ذلك لفائدة[٤].

ويقسم جمهور البلاغيين الإيجاز إلى: إيجاز قصر وهو ما لم يكن بحذف، وإيجاز حذف وهو ما كان بحذف شيء من الكلام[٥].

---

(١) أدب الكاتب/١٩.

(٢) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، شاعر من علماء اللغة والأدب، وله مشاركة في التفسير وغيره، لا يعلم تاريخ مولده ولا وفاته إلا أنه كان حيًّا سنة (٣٩٥هـ). انظر: بغية الوعاة١/٥٠٦، والأعلام٢/١٦٩، ومعجم المؤلفين١/٥٦٠.

(٣) كتاب الصناعتين/٢٠٩.

(٤) انظر: معجم المصطلحات البلاغية١/٢٢٤ و٣٤٤.

(٥) انظر: المصدر السابق١/٣٤٧ و٣٤٩ و٣٦١.

واختلفوا في الواسطة بين الإيجاز والإطناب، فعد الأكثرون "المساواة" وسطًا بينهما، حين يكون اللفظ مساويًا للمعنى المعبر عنه، وذهب آخرون إلى أنه لا واسطة بينهما، وإنما هي من الإيجاز، وقد قال القزويني: (الأقرب أن يقال: المقبول من طرق التعبير عن المعنى هو تأدية أصل المراد بلفظ مساو له، أو ناقص عنه واف، أو زائد عليه لفائدة)(١)، والخلاف في المسألة أقرب أن يكون خلافًا لفظيًا في الاسم لا في المسمى، كما بين ذلك المراغي(٢) بقوله: (اعلم أن علماء البيان افترقوا فرقتين؛ فرقة منهم تثبت واسطة بين الإيجاز والإطناب، هي المساواة، وعليها درج السكاكي ومن تبعه، وقالوا: إنها ليست محمودة ولا مذمومة، وفرقة منها ابن الأثير في جماعة ذهبوا إلى نفي الواسطة، ومن ثم قسموا إيجاز غير الحذف إلى قسمين: إيجاز تقدير، وهو ما ساوى لفظه معناه من غير زيادة، وهذه هي المساواة على الرأي الأول، وإيجاز قصر، وهو ما يزيد معناه على لفظه. ومن هذا تعلم أن الخلاف بينهم في الاسم لا في المسمى)(٣).

وقد استشهد علماء البلاغة على هذه الأساليب بآيات من القرآن لم تخل توجيهات بعضهم لبعضها من أثر المذهب العقدي، ومن ذلك:

---

(١) الإيضاح/٢٨١، وانظر: التلخيص/٥٤، والإتقان٣/١٨٠، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/٢٤٩.

(٢) أحمد بن مصطفى بن محمد المراغي، من علماء مصر في التفسير والبلاغة وغيرهما، تخرج بدار العلوم، وولي التدريس والنظارة ببعض المدارس، ثم ولي التدريس أستاذًا للشريعة الإسلامية واللغة العربية بكلية غوردون بالخرطوم، ثم بدار العلوم، وندب لإقراء علوم البلاغة في كلية اللغة العربية بالأزهر، توفي سنة (١٣٧١هـ). انظر: تاريخ علوم البلاغة/٣١٩، والأعلام١/٢٥٨.

(٣) علوم البلاغة/١٨٢.

١- الإيجاز بحذف المضاف في قول الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾[3].

ذكر العز بن عبد السلام، والقزويني، والسبكي، والبابرتي، والسعد التفتازاني، والزركشي أن في آية الفجر حذف مضاف[4]، وكذا ذكر القزويني والزركشي في آية البقرة[5]، والزركشي أيضًا في آية الأنعام[6].

وقدروا المحذوف: أمر ربك أو أمر الله، أو عذابه، أو بأسه.

واستدلوا على الحذف وتعيين المحذوف بالقرينة العقلية، كما استدل الزركشي على المحذوف في آية البقرة والأنعام بدلالة ذكره في آية أخرى، وهي قول الله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَ﴾[7]،

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢١٠.

(٣) الأنعام: ١٥٨.

(٤) مجاز القرآن/٩٦، والإيضاح/٢٩٩، والتلخيص/٥٧، وعروس الأفراح٣/٢٠٥، وشرح التلخيص/٤٤١ و٥٩٦، والمطول/٢٩٠، والمختصر، وهو ضمن شروح التلخيص٣/٢٠٥، والبرهان للزركشي٣/١٨١ و٢١٧ و٢١٩.

(٥) الإيضاح/٢٩٩، والبرهان للزركشي٣/٢٨٦، وانظر: المطول/٢٩١.

(٦) البرهان للزركشي٣/١٨٦.

(٧) النحل: ٣٣.

وذكر[1] أن ابن الجوزي[2] حكى عن القاضي أبي يعلى[3] تأويل الإمام أحمد في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، قال: وهل هو إلا أمره، بدليل قوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾[4].

وكان الدافع إلى التوجيه بالحذف اعتقادهم استحالة المجيء والإتيان على الله سبحانه وتعالى، لما يلزمه من لوازم باطلة عندهم[5]، كما قال السبكي:

---

(١) أي الزركشي في البرهان٢/٢٠٨.

(٢) حكاه عن أبي يعلى في تفسيره: زاد المسير١/٢٢٥، وكتابه: دفع شبه التشبيه/١٤١. وابن الجوزي هو: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، من نسل أبي بكر الصديق ﷺ، الإمام الحافظ، علامة عصره في التفسير والحديث والتاريخ والوعظ وغيرها، من فقهاء الحنابلة، كثير التصانيف، ولد سنة (٥٠٩هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٥٩٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٢١/٣٦٥، والأعلام٣/٣١٦، ومعجم المؤلفين٢/١٠٠.

(٣) انظر ما ذكره أبو يعلى في: إبطال التأويلات١/١٣٢و ٢/٣٩٦، والآية التي ورد فيها التأويل هي آية الفجر.

(٤) ذكر أبو يعلى وغيره أن هذه الرواية عن أحمد إنما هي من رواية ابن عمه حنبل بن إسحاق للمحنة؛ لكنني لم أجد هذه الرواية في المطبوع من رواية حنبل، إلا أن المحقق د. محمد نغش بين أن النسخة التي اعتمدها نسخة ناقصة [انظر: مقدمة المحقق لكتاب: ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل-جمع: حنبل بن إسحاق/٥]، فلعل الرواية فيما لم يطبع من الكتاب. وقد وجدت في كتاب الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل /٥٨ رواية حنبل لتأويل الإمام أحمد مع اختلاف في الآية المؤولة ولفظ التأويل؛ إذ أورد التأويل في آية الفجر: «وجاء ربك» ولفظ التأويل: (وإنما تأتي قدرته).

(٥) سبق التعليق على هذه اللوازم، انظر: ١٦٠ و٢١٠ من البحث.

(لاستحالة مجيء البارئ سبحانه وتعالى عقلاً؛ فإن ذلك يستلزم الجسمية)[1]، وقال البابرتي: (لأنه تعالى منزه عن المكان، والمجيء يقتضي ذلك)[2]، وقال الزركشي: (لاستحالة مجيء البارئ عقلاً؛ لأن المجيء من سمات الحدوث)[3]، وقال في مختصر الصواعق المرسلة ردًا على دعوى ابن جني الحذف في آيات المجيء والإتيان: (فهذا قد ادعى تقدير المضاف فيه، ولكن دعوة مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل، وهي إنكار أفعال الرب تعالى، وأنه لا يقوم به فعل ألبتة، بل هو فاعل بلا فعل. وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة، وأنه يستحيل أن يكون فاعلاً بلا فعل، ويستحيل أن يكون الفعل عين المفعول؛ بل هي حقائق معتبرة: فاعل وفعل ومفعول. هذا هو المفعول في فطر بني آدم؛ فإنه لا يحتاج إلى هذا التقدير ولا يجوزه، فإن حذفه يكون من باب التلبيس، ويرفع الوثوق بكلام المتكلم، ويوقع التحريف، فإنه لا يشاء أحد أن يقدر مضافًا يخرج به الكلام عن مقتضاه إلا فعل)[4].

وهذا التوجيه بالحذف مردود من وجوه عدة:

أولها: أنه لا قرينة تدل عليه، سوى دعوى الاستحالة العقلية، التي يستدل بها من ينفي الصفات، وهو دليل باطل، لأن ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ إنما هو كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، والعقل جازم

---

(١) عروس الأفراح/٢٠٥.

(٢) شرح التلخيص/٥٩٦، وانظر: ٤٤١.

(٣) البرهان للزركشي٣/١٨١، وانظر: شرح التلخيص/٤٤١.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة٢/٣٣٥، والصواعق المرسلة لابن القيم، والمختصر لابن الموصلي.

بإثبات صفات الكمال للرب سبحانه وتعالى، كما يمنع أن يصف الله نفسه أو يصفه رسوله ﷺ بصفة توهم نقصًا لا مسمى ولا اسمًا[1].

الثاني: لو كان المراد بمجيء الله وإتيانه مجيء أمره وإتيانه لصرح به، كما صرح به في آية النحل؛ فإن التصريح بالأمر في مجيئه وإتيانه مطرد في القرآن كما في قول الله عز وجل: ﴿ إِنَّهُۥ قَدْ جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾[3]، وقوله: ﴿ أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾[4]، وقوله: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ قُضِىَ بِٱلْحَقِّ ﴾[5]، وقوله: ﴿ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِىُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴾[6]، وقوله: ﴿ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ﴾[7]، وقوله: ﴿ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ ﴾[8]وقوله: ﴿ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ﴾[9][10].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ١/٢٩٣، ومختصر الصواعق المرسلة ٢/٣٤٠.

(٢) هود: ٧٦.

(٣) هود: ١٠١.

(٤) النحل: ١.

(٥) غافر: ٧٨.

(٦) الحديد: ١٤.

(٧) البقرة: ١٠٩.

(٨) المائدة: ٥٢.

(٩) التوبة: ٢٤.

(١٠) انظر: مختصر الصواعق المرسلة ٢/٣٣٩، والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم [مادتي: أمر وأتى].

الثالث: ما ذكره ابن القيم في أكثر من موضع من أن حمل الإتيان على الأمر في آية الأنعام يأباه السياق كل الإباء؛ فإن الله عز وجل لما ذكر إتيانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض آياته فأزال هذا الوهم ورفع الإشكال بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾، فصار الكلام مع هذا التقسيم والتنويع نصًّا في معناه لا يحتمل غيره[1].

الرابع: ما ذكره القاضي أبو يعلى من أن حمل المجيء والإتيان على الأمر يسقط فائدة التخصيص بذلك اليوم؛ لأن أمره سابق لمجيئه وإتيانه[2]، كما أن أمره يأتي في كل يوم، كما قال سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[3].

الخامس: دلت النصوص الشرعية من السنة النبوية على أن مجيء الله وإتيانه حقيقة على ما يليق به سبحانه وتعالى، والسنة النبوية شارحة ومفسرة

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة١/١٨٩و٣٩٥، و٣/١١٠٥، ومختصر الصواعق٢/٣٣٩. وقد سبقه إلى دلالة التقسيم والتنويع على نفي التأويل في هذه الآية ابن سينا في رسالته "الأضحوية/٩٩" حيث يقول: (وأما قوله: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾. على القسمة المذكورة، وما يجري مجراه فليس مما تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية)، ولعله هو المقصود بالقول في مختصر الصواعق٢/٣٣٩: (ولهذا منع بعض عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا: هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد)، وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم٣/١٠٩٩، حيث نقل عن ابن سينا قوله.

(٢) انظر: إبطال التأويلات١/١٣١.

(٣) الرحمن: ٢٩.

لكتاب الله عز وجل، فعن أبي هريرة ﷺ[1] قال: قال رسول الله ﷺ: «**يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئًا فليتبعه. قال: فيقول المؤمنون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه**»[2]، وفي حديث أبي سعيد الخدري ﷺ [3] قال رسول الله ﷺ: «**فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم...**»[4].

وبهذا يتبين أن القول بالحذف في الآيات باطل، وهو خلاف ما عليه النصوص الشرعية، وخلاف ما عليه السلف الصالح أهل السنة والجماعة.

وذكر السبكي والزركشي عن الزمخشري أن آية الفجر لا حذف فيها، وإنما هو كما قال: (تمثيل لظهور آيات اقتداره، وتبين آثار قهره وسلطانه؛ مثلت حاله في ذلك بحال الملك، إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة

---

(١) اختلف في اسمه واسم أبيه على أقوال، وأشهرها: عبد الرحمن بن صخر الدوسي، كني أبا هريرة لهرة وجدها فكان يحملها ويلعب بها، أسلم عام خيبر، وشهدها، ولازم النبي ﷺ فكان أكثر الصحابة حديثًا عنه ﷺ، توفي ﷺ سنة (٥٧هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٢/٥٧٨، والإصابة٧/٣٤٨.

(٢) أخرجه البخاري (ح٦٥٧٣و٧٤٣٦)، ومسلم (ح١٨٢) ، والدارمي بسنده في نقضه على المريسي١/٣٤٧ واللفظ له.

(٣) أبو سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري، أبوه صحابي ﷺ استشهد في غزوة أحد، وقد شهد أبو سعيد الخندق وبيعة الرضوان، وكان من أفقه أصحاب رسول الله ﷺ ومن أكثرهم حديثًا عنه ﷺ، توفي ﷺ سنة (٧٤هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٣/١٦٨، والإصابة٣/٦٥.

(٤) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٩)، ومسلم (ح١٨٣).

والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم)[1]، وهذا توجيه بالمجاز هروبًا من إثبات المجيء لله تعالى على الحقيقة، ويرده بعض ما سبق.

وأما ما ذكره الزركشي من تأويل الإمام أحمد لإتيان الله بأنه إتيان أمره، فهو من رواية حنبل[2] للمحنة، وقد تفرد بها دون غيره من رواة المحنة، ولذا غلّط بعض الأصحاب رواية حنبل، وذكروا أنها من مفاريده التي يخالف فيها الجمهور، وجزم بتغليطه ابن شاقلا[3] كما ذكر أبو يعلى وابن تيمية[4].

وقال آخرون: إنما قال ذلك على سبيل الإلزام للمنازعين له، على مذهبهم، فإنهم يتأولون مجيء الرب بمجيء أمره، فلأن يتأولوا مجيء قراءة القرآن بمجيء ثوابه أولى وأحرى، وإذا قاله لهم على سبيل الإلزام لم يلزم أن يكون موافقًا لهم عليه، وهو لا يحتاج إلى أن يلتزم هذا. ومال إلى هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: (وهذا قريب)[5]، وقال في نفي هذه الرواية: (ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول: إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره؛ بل هو ينكر على من يقول ذلك)[6].

---

(١) الكشاف٤/٧٣٩، وانظر: عروس الأفراح٣/٢٠٥، والبرهان للزركشي٣/١٨١.

(٢) أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني، ابن عم الإمام أحمد وتلميذه، إمام حافظ محدث مصنف، ولد قبل المئتين، وتوفي سنة (٢٧٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٣/٥١.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عمر البغدادي البزاز، شيخ الحنابلة في وقته، كان رأسًا في الأصول والفروع، توفي سنة (٣٦٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٦/٢٩٢.

(٤) إبطال التأويلات١/١٣٢، وشرح حديث النزول/٢٠٨، وهو ضمن مجموع الفتاوى٥/٣٩٩.

(٥) الاستقامة١/٧٥.

(٦) شرح حديث النزول/٢٠٩، وهو ضمن مجموع الفتاوى٥/٤٠١.

وقد احتج أبو يعلى على غلط الرواية، وأن أحمد يثبت مجيء الذات، بإثباته رؤية الله عز وجل، قال أبو يعلى: (وقد قال أحمد في رواية أبي طالب[1]: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾: فمن قال: إن الله لا يرى؛ فقد كفر، وظاهر هذا أن أحمد أثبت مجيء ذاته، لأنه احتج بذلك على جواز رؤيته، وإنما يحتج بذلك على جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجيء مضافًا إلى الذات)[2]، والله أعلم.

---

(١) أبو طالب أحمد بن حميد المشكاني، المتخصص بصحبة الإمام أحمد بن حنبل، روى عنه مسائل كثيرة، وكان أحمد يكرمه ويعظمه، توفي سنة (٢٤٤هـ). انظر: طبقات الحنابلة ١/٣٩.

(٢) إبطال التأويلات ١/١٣٢، وانظر: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين/٣٧٨.

٢- **الإيجاز بحذف المضاف** في قول الله تعالى عن يوسف عليه السلام: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾[١].

يرى الزركشي أن في الآية مضافًا محذوفًا تقديره: وهم بدفعها، وقد اضطر إلى هذا التقدير بدافع نفي الهم عن يوسف عليه السلام، وهو ذنب لا يصح عند الزركشي أن يقع من الأنبياء عليهم السلام؛ لأنهم معصومون من الصغائر كما أنهم معصومون من الكبائر، وقد صرح الزركشي بهذا فقال: (أي: هم بدفعها، أي: عن نفسه في هذا التأويل بتنزيه يوسف ﷺ عما لا يليق به؛ لأن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون من الصغائر والكبائر)[٢].

وهذا توجيه لا دليل عليه، والآية على ظاهرها، كما ذهب إليه ابن جرير الطبري ووصف ما عداه بأنه مخالف لأقوال السلف[٣]، وقال ابن تيمية في تحقيق مسألة العصمة من الذنوب: (القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر أبو الحسن الآمدي أن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول)[٤]، إلا أنه وإن صح أن يوسف عليه السلام هم بالمرأة فإنما هو هم خطرات؛ لا يؤاخذ به، لا هم عزم وإصرار كما هو هم المرأة، وقد سبق بيان هذه المسألة في هذه الآية فليرجع إليه[٥].

---

(١) يوسف: ٢٤.
(٢) البرهان للزركشي٣/٢٢١.
(٣) جامع البيان٧/١٨٣.
(٤) مجموع الفتاوى٤/٣١٩.
(٥) انظر: ٢٦١ من البحث.

٣- ذكر السكاكي أن من الإيجاز قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾[1].

قال: (أصله: لن يتوبوا، فلن يكون قبول توبة؛ فأوثر الإيجاز ذهابًا إلى انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، وهو قبول التوبة الواجب في حكمته تعالى وتقدس)[2].

وقد ضمن السكاكي في هذا التوجيه مذهبه الاعتزالي، فظاهر الآية يدل على أن المنفي هو قبول التوبة، لا وقوعها، وهذا يعني أن تكون هناك توبة ثابتة، إلا أن السكاكي يرى أن المنفي هنا هو التوبة وقبولها معًا[3]، وقد دفعه إلى هذا مذهبه الاعتزالي في التلازم بين التوبة وقبولها، حيث يوجب المعتزلة على الله تعالى قبول التوبة استحقاقًا للعبد لا فضلاً من الله ومنة.

وقد عقب التفتازاني على توجيه السكاكي بقوله: (إن اللزوم في الأول مقرر متفق عليه بين الكل، إذ لا نزاع في أن كل ما يثبت يعلمه الله تعالى ألبتة...[4] بخلاف لزوم قبول التوبة لله، فإن ذلك إنما هو عند المعتزلة، وعندنا لا وجوب ولا لزوم، بالنسبة إلى الله تعالى)[5].

---

(١) آل عمران: ٩٠.

(٢) المفتاح/٢٨٠.

(٣) انظر: عكس الظاهر/٢٢ و١٢٩.

(٤) يعني ما ذكره السكاكي في قول الله تعالى: ﴿ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٨].

(٥) شرح القسم الثالث من المفتاح للتفتازاني/١٠٨ ب - مخطوط بدار الكتب، عن عكس الظاهر/٢٢.

وهذا تعقيب من التفتازاني لم يوفق فيه إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما سلك فيه مذهبه الماتريدي في عدم الوجوب على الله تعالى، ومنهج أهل السنة والجماعة أن العباد لا يوجبون على الله تعالى شيئًا، وما وعد به عباده كان وقوعه واجبًا بحكم وعده، فضلاً منه وإنعامًا، لا استحقاقًا ومقابلةً، وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة[1]، والله أعلم.

---

(١) انظر: ١٦٤ من البحث، وانظر في تفسير الآية: جامع البيان٣/٣٤١.

٤- وذكر السكاكي أيضًا أن من الإيجاز قول الله تعالى: ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْأَزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾[1].

وظاهر الآية يدل على وجود الشفيع؛ لأن النفي منصب على طاعته، إلا أن السكاكي يرى أن النفي للشفاعة والطاعة جميعًا، حيث انتفى الملزوم بانتفاء اللازم، قال: (أي: لا شفاعة ولا طاعة)[2]، وهذا من الإيجاز كما في الآية السابقة.

وهذا توجيه قال به أهل السنة، كما قال الطبري: (يقول جلّ ثناؤه: ما للكافرين بالله يومئذ من حميم يحم لهم، فيدفع عنهم عظيم ما نزل بهم من عذاب الله، ولا شفيع يشفع لهم عند ربهم فيطاع فيما شفع ويُجاب فيما سأل، وقوله: ﴿ يُطَاعُ ﴾ صلة للشفيع، ومعنى الكلام: ما للظالمين من حميم ولا شفيع إذا شفع أطيع فيما شفع، فأجيب وقبلت شفاعته له)[3].

إلا أن أهل السنة وجهوا بهذا التوجيه للنفي باعتبار أن المراد بالظلم: الشرك والكفر المطلق، كما هو ظاهر من سياق الآيات، وهذا لا شفيع لأهله، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ ۗ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[4].

---

(١) غافر: ١٨.

(٢) المفتاح/٢٨٠.

(٣) جامع البيان١١/٥٠، وانظر: تفسير القرآن العظيم٧/١٣٧، وتيسير الكريم الرحمن/٧٣٥.

(٤) البقرة: ٢٥٤.

أما المعتزلة – والسكاكي منهم– لما كانوا ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر؛ فهم يرون أن المراد بالظلم: الكفر وما دونه من فسق ومعصية، ولا يصح عندهم تخصيص النفي في الآية بالكافرين، كما قال القاضي عبد الجبار: (وقوله تعالى بعدُ: ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ بيِّنٌ في أن الظالم لا يشفع له النبي ﷺ، وأن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين؛ لتحصل لهم مزية في التفضل وزيادة الدرجات، مع ما يحصل له ﷺ من التعظيم والإكرام، ومتى حملت الآية على أن المراد بها الكفار فهو تخصيص بلا دليل يوجب ذلك)[1].

وعلى هذا فنفي الشفاعة عند المعتزلة ليس خاصًا بالكافر، فينتبه[2].

---

(١) متشابه القرآن/٦٠٠.

(٢) انظر في مسألة الشفاعة المنفية والرد على المعتزلة في الآية: مجموع الفتاوى١/١١٦ و١٤٩، و٧/٧٤ و٧٨، والتفسير الكبير٩/٥٠٣، والمعتزلة/٢٣٩.



٥- كما ذكر السكاكي أن من الإيجاز قول الله تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا ﴾[(١)].

قال: (أصل الكلام: خلطوا عملاً صالحًا بسيئ، وآخر سيئًا بصالح، لأن الخلط يستدعي مخلوطًا ومخلوطًا به، أي تارة أطاعوا وأحبطوا الطاعة بكبيرة، وأخرى عصوا وتداركوا المعصية بالتوبة)[(٢)].

والتوجيه بالإيجاز على قول من يرى أن الواو ليست في مقام الباء، لأن الأصل أن يقال: بآخر سيئ، كما يقال: خلطت الماء باللبن، والصحيح أن الباء والواو في هذا المعنى واردان عن العرب، كما قال الواحدي: (العرب تقول: خلطت الماء باللبن، وخلطت الماء واللبن، كما تقول: جمعت زيدًا وعمرًا) ثم قال: (والواو في الآية أحسن من الباء؛ لأنه أريد معنى الجمع، لا حقيقة الخلط، ألا ترى أن العمل الصالح لا يختلط بالسيئ كما يختلط الماء باللبن، لكن قد يجمع بينهما)[(٣)]، وقال الطبري: (فإن قال قائل: وكيف قيل: خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئًا، وإنما الكلام: خلطوا عملاً صالحًا بآخر سيىء؟ قيل: قد اختلف أهل العربية في ذلك، فكان بعض نحويي البصرة يقول: قيل ذلك كذلك، وجائز في العربية أن يكون: بآخر، كما تقول: استوى الماء والخشبة، أي: بالخشبة، وخلطت الماء واللبن. وأنكر آخر أن يكون نظير قولهم: استوى الماء والخشبة، واعتلّ في ذلك بأن الفعل في الخلط عامل في الأول والثاني، وجائز تقديم كلّ واحد منهما على صاحبه، وأن تقديم الخشبة على الماء غير جائز في قولهم: استوى الماء والخشبة، وكان ذلك عندهم دليلاً على مخالفة

---

(١) التوبة: ١٠٢.

(٢) المفتاح/٢٨٠.

(٣) عن محاسن التأويل٨/٣١٠، وانظر: الكشاف٢/٢٩٦، والتحرير والتنوير١٠/٢١.

ذلك الخلط) ثم قال الطبري: (والصواب من القول في ذلك عندي أنه بمعنى قولهم: خلطت الماء واللبن، بمعنى خلطته باللبن)[1].

وعلى التسليم بالإيجاز في الآية فقد ضمن السكاكي توجيهه اعتزالاً حينما قال: (تارة أطاعوا وأحبطوا الطاعة بكبيرة، وأخرى عصوا وتداركوا المعصية بالتوبة)، ولو كان التفسير كما قال لم يكن ثَمَّ خلط؛ وإنما هو إحباط وإسقاط؛ لأن المخلوط والمخلوط به مجتمعان، أما على توجيه السكاكي فلا تجتمع الطاعة مع الكبيرة أبدًا، وإنما وجه بذلك بناء على مذهب المعتزلة، حيث يرون أن المكلف إما أن يتفرد بالطاعات فيستحق الثواب، أو يتفرد بالمعاصي فيستحق العقاب، أو يجمع بين الطاعات والمعاصي، وفي هذه الحالة إمّا أن تتساوى الطاعات والمعاصي، أو تزيد إحداهما عن الأخرى، والتساوي عندهم مستحيل؛ لأنه لو تساوت فإنه إما أن يدخل النار وهذا ظلم، وإما أن يدخل الجنة فيثاب وهو لا يستحق الثواب، وهذا قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، أو يتفضل الله تعالى عليه، وهذا مما لا يصح، فلم يبق إلا أن تكون الطاعات أكثر من المعاصي أو العكس، فيسقط الأقل بالأكثر، وهذه مسألة "الإحباط والتكفير" عند المعتزلة، والإحباط يكون بزوال الطاعة بالمعصية، وذلك إذا ارتكب كبيرة، ولا ينجي المكلف من العقاب إلا التوبة[2].

وهذه المسألة من مسائل "الوعد والوعيد" عند المعتزلة، وقد سبقت الإشارة إليها، وبيان منهاج أهل السنة فيها[3]، والله أعلم.

---

(١) جامع البيان٦/٤٥٩.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة/٦٢٣، وأصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة/٣٣٨، والمعتزلة/٢٤٨.

(٣) انظر: ١٦٤ من البحث.

٦- **الإطناب** في قول الله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾[1].

رأى السكاكي أن في الآية إطنابًا، وبين إيجازه بما يخدم مذهبه الاعتزالي، فقال: (لم يؤثر إيجازه؛ وهو: واتقوا يومًا لا خلاص عن العقاب فيه لكل من جاء مذنبًا)[2].

وواضح أن السكاكي هنا يضمن توجيهه ما يراه المعتزلة من استحقاق مرتكب الكبيرة للعقاب، وإنكار الشفاعة له، وقد سبق بيان هذه المسألة[3].

والأظهر أن في الآية إيجازًا لا إطنابًا، يبين ذلك ما ذكره ابن جرير الطبري في تفسير الآية حيث قال: (وهذه الآية ترهيب من الله جل ثناؤه للذين سلفت عظته إياهم بما وعظهم به في الآية قبلها، يقول الله لهم: واتقوا يا معشر بني إسرائيل، المبدلين كتابي وتنزيلي، المحرفين تأويله عن وجهه، المكذبين برسولي محمد ﷺ، عذاب يوم لا تقضي فيه نفس عن نفس شيئًا، ولا تغني عنها غناءً، أن تهلكوا على ما أنتم عليه من كفركم بي، وتكذيبكم رسولي، فتموتوا عليه، فإنه يوم لا يقبل من نفس فيما لزمها فدية، ولا يشفع فيما وجب عليها من حقّ لها شافع، ولا هم ينصرهم ناصر من الله إذا انتقم منها بمعصيتها إياه)[4]، وقال في نظير هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ

---

(١) البقرة: ١٢٣.

(٢) المفتاح/٢٨٢.

(٣) انظر: ٢٤٢ من البحث.

(٤) جامع البيان١/٥٧١.

عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾[1]: (وهذه الآية وإن كان مخرجها عامًا في التلاوة، فإن المراد بها خاص في التأويل؛ لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[2]، **وأنه قال: «ليس من نبي إلا وقد أعطي دعوةً، وإني خبأت دعوتي شفاعةً لأمتي، وهي نائلة إن شاء الله منهم من لا يشرك بالله شيئًا**»[3]، فقد تبين بذلك أن الله جل ثناؤه قد يصفح لعباده المؤمنين بشفاعة نبينا محمد ﷺ لهم عن كثير من عقوبة إجرامهم بينه وبينهم، وأن قوله: ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ ﴾ إنما هي لمن مات على كفره غير تائب إلى الله عزّ وجل)[4]، والله أعلم.

(١) البقرة: ٤٨.

(٢) سبق تخريجه، انظر: ٢٤٥ من البحث.

(٣) أخرجه مسلم (ح٢٠١) عن جابر بن عبد الله ﷺ.

(٤) جامع البيان١/٣٠٦، وانظر: تفسير القرآن العظيم١/٢٥٦، وأضواء البيان١/٧٥.

٧- **المساواة** في قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾[1].

استشهد القزويني بهذه الآية على المساواة[2]، إلا أن السبكي أورد اعتراضًا عليه بأن في الآية إطنابًا، قال: (لأن "السيئ" زيادة؛ فإن كل مكر لا يكون إلا سيئًا)، ولما وجد أن في الاعتراض إشكالاً بنسبة المكر إلى الله تعالى في آيات أخر قال: (ونسبة المكر إلى الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[3] مجاز للمقابلة، ولو وقع استعماله وحده فهو مجاز على الصحيح)[4].

وقول السبكي: (فإن كل مكر لا يكون إلا سيئًا) هو موضع الإشكال، ولا يصح قوله واعتراضه؛ لأن المكر منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، إذ المكر هو: التوصل إلى إيقاع الخصم من حيث لا يشعر[5]، ويوصف به الله في مقام المدح، لا على الإطلاق، كما في مقام الجزاء والعقوبة ومقابلة مكر الماكرين، ولذا كان من دعاء النبي ﷺ: «**وامكر لي ولا تمكر علي**»[6]، قال الفيروزأبادي: (المكر: صرف الغير عما يقصده بنوع من الحيلة... والمكر

---

(١) فاطر: ٤٣.

(٢) تلخيص المفتاح/٥٥.

(٣) آل عمران: ٥٤.

(٤) عروس الأفراح٣/١٨٠.

(٥) انظر: لسان العرب٥/١٨٣.

(٦) أخرجه أحمد (١/٢٢٧-ح١٩٩٧)، وأبو داود (ح١٥١٠)، والترمذي (ح٣٥٥١) وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (ح٣٨٣٠)، والحاكم (١/٥١٩) وصححه ووافقه الذهبي، وصححه أحمد شاكر في تحقيق المسند، والألباني في صحيح سنن أبي داود (ح١٣٣٧).

ضربان: محمود؛ وهو ما يتحرى به أمر جميل، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[1]، ومذموم؛ وهو ما يتحرى به فعل ذميم، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ﴾)[2]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ردًا على القائلين بالمجاز: (وكذلك ما ادعوا أنه مجاز في القرآن، كلفظ "المكر والاستهزاء والسخرية" المضاف إلى الله، وزعموا أنه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز، وليس كذلك؛ بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلمًا له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلاً)[3]، وسيأتي بحث هذه المسألة في مبحث المجاز[4]، وعلى هذا فإن الآية لا إطناب فيها؛ بل فيها إيجاز؛ لأن الأسلوب أسلوب قصر، والقصر ينظم حكمين؛ إثبات الحكم للمذكور ونفيه عن غيره[5]، والله أعلم.

---

(١) آل عمران: ٥٤.

(٢) بصائر ذوي التمييز٤/٥١٦، وانظر: حاشية الدسوقي على مختصر السعد، ضمن شروح التلخيص٣/١٨١.

(٣) الإيمان/١٠٦، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/١١١، وانظر: إعلام الموقعين٣/٢١٧، ومجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين١/١٧٠.

(٤) انظر: ٣٧٦ من البحث.

(٥) انظر: عروس الأفراح٢/١٦٦، وقد أفادني القول بالإيجاز في الآية الدكتور محمد الصامل أثناء مناقشته للرسالة، فجزاه الله خيرًا.



الفصل الثالث

فنون البيان

المبحث الأول: التشبيه.

المبحث الثاني: المجاز :

أ- المجاز العقلي.

ب- المجاز اللغوي:

١- المجاز المرسل. ٢- الاستعارة.

المبحث الثالث: الكناية.



المبحث الأول : التشبيه

التشبيه في اللغة التمثيل(١)، واختلفت عبارات البلاغيين في تعريف التشبيه؛ إلا أنها في معظمها تؤدي إلى معنى واحد هو أن التشبيه: ربط بين شيئين أو أكثر في صفة أو أكثر(٢).

ولعل أقرب تعريف للتشبيه تعريف الخطيب القزويني حيث قال: (التشبيه: الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى. والمراد بالتشبيه هنا: ما لم يكن على وجه الاستعارة التحقيقية ولا الاستعارة بالكناية، ولا التجريد)(٣).

وقد تناول العلماء التشبيه مبينين بلاغته في الكلام وأثره في النفوس، قال الزمخشري: (ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجامح الأبي، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، وفشت في كلام رسول الله ﷺ وكلام الأنبياء والحكماء، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾(٤))(٥). ولعبد القاهر الجرجاني كلام جميل وطويل في بيان أثر التشبيه على النفوس، ذكره في كتابه "أسرار البلاغة" فليرجع إليه(٦).

ولمنزلة التشبيه عند البلاغيين واحتفاء القرآن الكريم به فقد استشهدوا بجمل من التشبيهات القرآنية، إلا أن توجيه بعضهم لبعضها لم يخل من صلة

---

(١) انظر: لسان العرب١٣/٥٠٣، ومعجم مقاييس اللغة٣/٢٤٣ مادة (ش ب هـ)، والكشف والتنبيه/٥٥.
(٢) انظر: معجم المصطلحات البلاغية٢/١٧٠.
(٣) الإيضاح/٣٢٨.
(٤) العنكبوت:٤٣.
(٥) الكشاف١/٧٩.
(٦) أسرار البلاغة /١١٥-١١٦.

بالعقيدة، وأثر للمذهب العقدي في التوجيه، ومن ذلك ما ذكره العلوي حيث استشهد بآيات من القرآن الكريم واردة في التشبيه، سواء كانت الأداة مظهرة أو مضمرة، وقال فيما كان مضمر الأداة: (وأما ما كان من التشبيهات الرائقة مما أضمر فيه أداة التشبيه فهو كثير الدور والاستعمال في التنزيل، وما ذاك إلا لرشاقته وحسن موقعه ولطافته) وضرب لذلك أمثلة، ثم قال: (ومن هذا النوع آيات التشبيه كلها، كقوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[4]، وما كان من ذلك دالاً بظاهره على الجهة، كقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[5]، وقوله: ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾[7]). ثم قال: (ولهذا فإن المشبهة[8] لما ضاقت حواصلهم

---

(١) المائدة: ٦٤.
(٢) القمر: ١٤.
(٣) الرحمن: ٢٧.
(٤) الزمر: ٦٧.
(٥) الفجر: ٢٢.
(٦) الأعراف: ٥٤.
(٧) الأنعام: ٣.
(٨) المشبهة عند أهل السنة هم: من يشبهون الله بخلقه، إما ذاته، وإما صفاته، فيقولون مثلاً: له يد كيد المخلوقين. وأول ظهور التشبيه على يد الرافضة. والمبتدعة من الجهمية والمعتزلة يسمون من يثبت الصفات مشبهًا كذبًا منهم وافتراءً؛ فإن أهل السنة والجماعة الذين يثبتون صفات الله عز وجل على ما يليق به ينزهون الله عن مماثلة الخلق في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه، مع إنكارهم على المعطلة الذين ينفون صفاته، كما قال الله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، فقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ رد على الممثلة، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ رد على المعطلة. انظر: منهاج السنة٢/١٠٣ و٥٢٢، والفتوى الحموية/٥٣٠ وهي ضمن مجموع الفتاوى٥/١١٠، ونقض التأسيس١/١٠٤، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين١/١١٧٩، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب٢/١٠٢١.

عن إساغة هذه الأسرار، وأغشى أبصارهم نور هذه اللطائف، وقصرت أعناقهم عن التطلع إلى محاسنها وقعوا في متاهات عظيمة، وارتبكوا في محارات وخيمة، وأوقعوا نفوسهم في مهاو ومهالك؛ لأجل اعتقادهم لظواهرها، فمن ثم انسلخوا عن الدين وهم لا يشعرون، فنعوذ بالله من الخذلان، وجهل يؤدي إلى خسران، ولو لم يكن لهذا العلم من الشرف إلا أن كل من عرف حقائقه واستولى على معانيه وأحرز دقائقه فإنه يسلم لا محالة من اقتحام ورط التشبيه، والتضمخ برذائله، لكان هذا من أعظم المناقب وأعلى المراتب وأسنى الرغائب، مع ما حاز من شريف الخصال ورفيع القدر والمنال، ولهذا فإنك ترى الشيخ العالم النحرير محمود بن عمر الزمخشري ما فاق في تفسيره على كل تفسير إلا لتقرير أساسه عليه، واستناده فيما أتى من الحقائق والغوامض إليه)[1].

وكلام العلوي هذا يؤكد بوضوح إفادة المخالفين لمنهاج أهل السنة والجماعة من البلاغة وتطويعها لتقرير مذاهبهم وآرائهم العقدية، وتوجيه آيات القرآن على وفقها، وذم أهل السنة والجماعة لإجرائهم الكلام على ظاهره المراد؛ مع أن هذا هو على وفق البلاغة، ما لم يرد ما يوجب حمل الكلام على خلاف ظاهره، فيحمل، ويكون هذا أيضًا على وفق البلاغة.

والعلوي يعد هذه الآيات من التشبيه المضمر الأداة، مع أن الآيات جميعًا لا يظهر فيها مشبه ولا مشبه به، وهما الركنان الأساسان للتشبيه، وبوجودهما في الجملة يسمى الأسلوب تشبيهًا، أما إذا حذفت أداة التشبيه و لم تدل قرائن الكلام والسياق والحال على تشبيه، أو دلت القرائن على تشبيه لكن حذف أحد ركنيه؛ إما المشبه وإما المشبه به، فإن الأسلوب لا يسمى تشبيهًا، وإنما يسمى فيما حذف أحد طرفيه استعارة، وإنما صنع العلوي ذلك لأنه يعد

---

(١) الطراز/١٥٦.

الاستعارة من التشبيه المضمر الأداة، كما أن من التشبيه المضمر الأداة ما هو عنده من الاستعارة[1]، وقد جعل في غير موضع بعض هذه الآيات من الاستعارة التخييلية المبنية عنده على تشبيه غير المحسوس بالمحسوس، قال: (ومن الاستعارة التخييلية الآيات الدالة على التشبيه، كقوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾، وقوله: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾). وقال: (ومن أجل ذلك زل كثير من الفرق في اعتقادها جواز الأعضاء على الله تعالى، وحلول المكان، والجهة، وغير ذلك من الظواهر النقلية التي يشعر ظواهرها بذلك، فإنهم لما لم يفهموا هذه الاستعارة وجهلوا حالها وقعوا في أودية التهويس من اعتقاد التشبيه وتوهم كل ضلالة في ذاته تعالى، فمن هنا كان السبب في ضلال المشبهة)[3].

ووجه الاستعارة التخييلية في هذه الآيات بمثل قوله: (هي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل؛ لكن معناها غير محقق، وإنما هو أمر خيالي، فالعين دالة على الجارحة؛ لكن تحقق العين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جار على جهة التخييل، كمن يظن شبحًا من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سوادًا أنه حيوان فإذا هو شجر،إلى غير ذلك من الخيالات، ثم قال: (فما هذا حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد وأجرى وأدخل في البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل، ولا يشهد بصحتها نقل)[4].

---

(١) انظر: الطراز/١٢٥ و١٢٧ و١٤٩.

(٢) ص: ٧٥.

(٣) الطراز/١١٢، وانظر: ١٢٤ و٣٩٩، و٤٠٠.

(٤) الطراز/٤٠١.

ولا يسلم للعلوي توجيهه لما يلي:

أولاً: أن جعل الآيات من التشبيه على مذهب العلوي دعوى لا حقيقة لها؛ إذ لا قرائن تدل على أن في الكلام تشبيهًا، أو أن ظاهر الكلام غير مراد، والقرينة شرط في صرف الكلام عن حقيقته وظاهره إلى غير ذلك، إلا أن يريد القرينة العقلية التي يتكئ عليها المبتدعة دائمًا في نفي الصفات عن الله عز وجل وتأويلها، ولا تقوم لهم بها حجة، كما سأبينه بإذن الله تعالى في مبحث القرينة من الفصل الخامس.

ثانيًا: توجيه الآيات على هذا التشبيه الذي سماه العلوي استعارة تخييلية مسلك خطير، فهذه الاستعارة لا حقيقة لظاهرها، وليس لها تأويل يخالف ظاهرها يراد من المخاطب فهمه؛ بل المراد أن يتخيل السامع والمخاطب ما لا حقيقة له في الواقع، فإذا أجريت هذه الاستعارة في صفات الله عز وجل أفضى ذلك إلى نفي حقيقة الرب سبحانه وتعالى واعتباره خيالاً كسراب يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وهذا مسلك أهل التخييل من الفلاسفة الذين يقولون: (إن ما ذكره الرسول ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق، لينتفع به الجمهور، لا أنه بيّن به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح به الحقائق)[1]، وقال ابن القيم عنهم: (هم الذين اعتقدوا أن الرسل لم تفصح للخلق بالحقائق؛

---

(١) الفتوى الحموية/٢٨٢، وهي ضمن مجموع الفتاوى٥/٣١. وانظر: درء التعارض١/٨، وفتح رب البرية/٧٧، وتحقيق الطراز للدكتور عبد المحسن العسكر -رسالة دكتوراه لم تنشر- ١/١٩٥.

إذ ليس في قواهم إدراكها، وإنما خيلت لهم، وأبرزت المعقول في صورة المحسوس... قالوا: ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور؛ لأنه يفسد ما وضعت له الشرائع والكتب الإلهية... وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة: أن الذي أخبرت به الرسل عن الله وصفاته وأفعاله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له يطابق ما أخبروا به؛ ولكنه أمثال وتخييل وتفهيم بضرب الأمثال)[1].

وقد سلك العلوي هذا المسلك واحتفى به، حتى إنه ليزري على أهل التأويل من المتكلمين الزيدية والمعتزلة وغيرهم الذين يجرون صفات الله تعالى على سبيل المجاز، فيقولون: المراد باليد النعمة، والمراد بالعين العلم، إلى غير ذلك. وهذه – عند العلوي- تأويلات ركيكة بعيدة يأنف منها كل محصل، ويزدريها نظر أهل البلاغة[2].

وهذه إشارة عامة على توجيه العلوي للآيات، أما تفصيل ذلك في كل آية فسيأتي بإذن الله تعالى في مبحث الاستعارة؛ لأن توجيهه لهذه الآيات ألصق بهذا المبحث من مبحث التشبيه، والله أعلم.

---

(١) الصواعق المرسلة٢/٤١٨، وانظر: ٣/٩١٨ من المصدر نفسه.

(٢) الطراز/١/٤٠١.



المبحث الثاني : المجاز

يطلق المجاز في لغة العرب ويراد به التعدي، من جاز: إذا تعدى وانتقل من مكان إلى آخر[1]، قال في لسان العرب: (جزت الطريق، وجاز الموضع، جَوْزًا وجؤوزًا وجَوازًا ومجازًا، وجاز به، وجاوزه جوازًا، وأجازه، وأجاز غيره، وجازه: سار فيه وسلكه، وأجازه: خلّفه وقطعه...)[2].

والمجاز في البلاغة هو: (ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقة بين الأول والثاني)[3].

والمعنى الاصطلاحي للمجاز مستوحى من المعنى اللغوي فهو انتقال باللفظ من معنى إلى معنى، كما أن المجاز في اللغة تعدي الموضع وقطع الطريق من أحد جانبيه إلى الآخر[4].

والمجاز قسمان: مجاز لغوي، ومجاز عقلي، وسيأتي الحديث عن كل واحد منهما.

والفرق بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي أن العقلي يكون في إسناد الشيء إلى غير ما هو له، وهذا مرجعه العقل، ولا يكون إلا في التركيب. أما المجاز اللغوي فمرجعه إلى اللغة؛ لأن الكلمة تنقل من حقيقتها اللغوية إلى معان أخرى لم توضع لها من حيث اللغة، ويكون في المفرد والجملة.

---

(١) انظر: لسان العرب٥/٣٢٦، والقاموس المحيط٢/٢٤٢ (مادة: ج و ز)، والكليات/٤٠٨، وأسرار البلاغة/٣٩٥.

(٢) لسان العرب٥/٣٢٦ (مادة: ج و ز).

(٣) الطراز/٣٢.

(٤) انظر: المثل السائر١/١٣١.

وقبل الحديث عنهما يحسن أن نشير بإيجاز إلى مسألتين مهمتين لهما صلة وثيقة بالبحث، تعرض لهما بعض علماء أهل السنة وغيرهم بالبحث والمناقشة في ظل الجدل في القول بالمجاز في آيات الاعتقاد خاصة، وهما: هل في القرآن مجاز؟ وإن كان فيه مجاز فهل يرد المجاز في آيات العقيدة؟ فإلى هاتين المسألتين:

المسألة الأولى: هل في القرآن مجاز؟[1].

جمهور العلماء من أهل السنة وغيرهم على أن المجاز أسلوب عربي ورد به القرآن، ولم يخالف في ذلك إلا قلة من أهل العلم، أنكروا أن يكون في القرآن مجاز كمحمد بن خويزمنداد[2]، وداود بن علي الظاهري[3]، وابنه أبي بكر[4]،

---

(١) انظر في المسألة: مجموع الفتاوى٧/٨٩، ومختصر الصواعق المرسلة/٢٧٣، ومنع جواز المجاز/٦، والمجاز في البلاغة العربية/١٤٣، والمجاز في اللغة والقرآن٢/٦١٧، وإنكار المجاز عند ابن تيمية/٤٩.

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله –وقيل: بن علي–، من علماء المالكية العراقيين، كان مجانبًا للكلام وأهله، توفي سنة (٣٩٠هـ) تقريبًا. انظر: الديباج المذهب٢/٢٢٩، والوافي بالوفيات٢/٥٢.

(٣) أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، المعروف بالظاهري لتمسكه بظاهر النصوص مع نفي القياس، العلامة الحافظ المجتهد، من أوعية العلم والفقه، وهو إمام المذهب الظاهري، بدعه أئمة أهل السنة لقوله: إن القرآن محدث، ولفظي به مخلوق، ولد سنة (٢٠١هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٢٧٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٣/٩٧، والأعلام٢/٣٣٣، ومعجم المؤلفين١/٧٠٠.

(٤) أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري، علامة مجتهد ذو فنون، له في الأدب والشعر نصيب، قال الذهبي: (له بصر تام بالحديث وبأقوال الصحابة)، تصدر للفتيا بعد والده، ولد سنة (٢٥٥هـ) وتوفي سنة (٢٩٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٣/١٠٩، والأعلام٦/١٢٠، ومعجم المؤلفين٣/٢٨٤.

ومنذر بن سعيد البلوطي[١]، بل أنكر بعضهم أن يكون في اللغة مجاز، واشتُهِر عن أبي إسحاق الإسفراييني[٢]، ونوزع في ثبوت ذلك عنه[٣]، وقد وُصِف رأيه بأن له غورًا لم يفهمه كثير من المتأخرين كما في مختصر الصواعق المرسلة[٤]، وعلى النقيض يرى الشوكاني[٥] أن سبب رأيه (تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة، وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها)[٦].

ولعل أقوى من حمل لواء الإنكار للمجاز شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد ناقش القضية في أكثر من موضع من كتبه وألف فيها، ودرسها دراسة

---

(١) أبو الحكم منذر بن سعيد بن عبد الله البلُّوطي الأندلسي، كان فقيهًا يميل إلى مذهب داود الظاهري، ومن أعلم الناس بالخلاف، وكان أديبًا شاعرًا وخطيبًا بليغًا، ولي قضاء القضاة بالأندلس في عهد الناصر، ولد سنة (٢٧٣هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٣٥٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٦/١٧٣، والأعلام٧/٢٩٤، ومعجم المؤلفين٣/٩١١.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، الأستاذ ركن الدين الإسفراييني، العلامة الأصولي المتكلم، من فقهاء الشافعية المجتهدين، توفي سنة (٤١٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٧/٣٥٣.

(٣) انظر: المزهر١/٣٦٦.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة/٢٧٣.

(٥) أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الإمام العلامة المفسر الفقيه الأصولي المجتهد، المؤرخ الأديب، ذو الفنون والمصنفات الكثيرة، من كبار علماء اليمن، تولى القضاء بصنعاء، ولد سنة (١١٧٣هـ) وتوفي سنة (١٢٥٠هـ). انظر: البدر الطالع٢/٢١٤، والأعلام٦/٢٩٨، ومعجم المؤلفين٣/٥٤١.

(٦) إرشاد الفحول١/١١٦.

مستفيضة[1]، دفعه إلى ذلك ما أثمره القول بالمجاز من (كثرة التأويلات التي تعدى بها قائلوها على النصوص الشرعية، وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول إلى المدخول المنحول، الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها، فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي، وإلا لهان الخطب، وإنما طم شرها وعم وأغرب قائلوها كل الإغراب حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء)[2].

وينطلق ابن تيمية – أيضًا– في إنكاره للمجاز من أسباب ومفاسد شرعية ولغوية وعقلية، يقول في معرض رده على من زعم أن النزاع في القضية نزاع لفظي: (إذا كان النزاع لفظيًا، وهذا التفريق اصطلاح حادث، لم يتكلم به العرب ولا أمة من الأمم ولا الصحابة والتابعون ولا السلف، كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من المتكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة، وإذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولاً، فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللغة؟! كان باطلاً عقلاً وشرعًا ولغةً. أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا، وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها، وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة.

فإن قيل: وما المفاسد؟

قيل: من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال يفهم ويوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة، لاسيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه...

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى٧/٨٧، و٦/٣٥١، و٢٠/٤٠٠.

(٢) المجاز في اللغة والقرآن٢/٨٩٠ ، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١١٧٣.

وأيضًا من مفاسد هذا جعل عامة القرآن مجازًا، كما صنف بعضهم مجازات القراءات، وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازًا، وذلك يفهم ويوهم المعاني الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكروه من المعاني صحيحًا فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازًا؟ وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذلك للمتوسعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع)[1].

ومما يحسن التنبيه إليه أن لابن تيمية أقوالاً يثبت فيها المجاز ويقره، مما جعلت بعض الدارسين لموقف ابن تيمية من المجاز يرون في ذلك تناقضًا حاولوا تفسيره بتفسيرات لا تتفق مع منهج ابن تيمية[2]؛ إلا أن الأقرب للصواب ما توصل إليه بعض الباحثين بأن ابن تيمية أثبت المجاز في المراحل الأولى من حياته العلمية؛ ثم تراجع فيما بعد وأنكره. وقد دعم الباحث نتيجته بدلائل عديدة تثبت صحة ما توصل إليه[3].

وقد حمل لواء الإنكار من بعد شيخ الإسلام تلميذه الإمام ابن القيم، فقد سماه طاغوتًا يستوجب الكسر، وأنكره من خمسين وجهًا عدها صواعق مرسلة[4].

ومن أنكر المجاز بعدهما فقد رأى رأيهما، ونقل عنهما[5].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٤٥٤.

(٢) انظر لمعرفة هذه الآراء: إنكار المجاز عند ابن تيمية/٥٢.

(٣) المصدر السابق/٥٧.

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة/٢٧١.

(٥) منهم الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي في كتابه "منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز".

المسألة الثانية: المجاز في آيات الاعتقاد:

مع أن القول بالمجاز هو الذي عليه جمهور العلماء من أهل السنة وغيرهم، إلا أن هذا القول ينبغي أن يقيد بحدود وضوابط لا تجعله احتماليًا في كل نص من نصوص القرآن أو السنة، خاصة فيما يتعلق بآيات العقيدة في مسائل الإيمان والصفات، وهذا ما جعل شيخ الإسلام ابن تيمية مع إنكاره للمجاز يرى أن ثمة ضوابط للقول بالمجاز في صفات الله عز وجل، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من ضوابط:

أحدها: أن يكون ذلك اللفظ مستعملاً بالمعنى المجازي في لغة المخاطبين وقت الخطاب؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلابد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض؛ وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصًا قاطعًا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلابد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه أو لم يعينه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد[1].

وبهذه الضوابط يؤول الأمر إلى منع إجراء المجاز في آيات الصفات إجراءً يؤدي إلى نفيها أو تأويلها، واعتبار الصفات حقائق لا يصح صرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى[2].

---

(١) انظر: الرسالة المدنية/٣٩، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٦٠، والصواعق المرسلة: ١١٨٧-١٢٠١، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد١/٤٠٠.

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي٢/٨٥٥، والتمهيد٧/١٣١، والحجة في بيان المحجة١/٤٤٦، ومجموع الفتاوى٦/٢١، والصواعق المرسلة٤/١٥١٠، وشفاء العليل١/٢٧١، ومنع جواز المجاز/٥٣.



أ – المجاز العقلي

المجاز العقلي أسلوب عربي نطق به العرب في كلامهم، وجاء به القرآن الكريم حيث نزل بلغتهم، وأشار علماء اللغة الأقدمون والمصنفون في أساليب العرب إلى هذا الأسلوب وإن لم يسموه بهذه التسمية[1].

ويعد عبد القاهر الجرجاني من أوائل من بسط القول في المجاز العقلي، في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"[2]، حيث وضع له حدًّا يعرف به، وفرّق بينه وبين المجاز اللغوي، وبيّن بلاغته.

وقد حدّه بأنه كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول. وما كان مجازًا إلا لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول؛ إلا أن ذلك على سبيل التأول، وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سببًا أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل[3].

وعرفه الخطيب القزويني بأنه: (إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول)[4]، إلا أن تعريف الجرجاني أدق وأوسع لكل إسناد ولكل ملابسة؛ أما الخطيب فقد حدد الإسناد بالفعل أو ما في معناه، فضاق التعريف عن كثير من صور التجوز في الإسناد، قال سعد الدين التفتازاني معقبًا على تعريف الخطيب: (وقد خرج من تعريفه الإسناد المجازي أمران: أحدهما:

---

(١) انظر: معجم المصطلحات البلاغية٣/١٩٩.

(٢) انظر: أسرار البلاغة/٣٨٥، ٤٠٨ . ودلائل الإعجاز/٢٩٣.

(٣) انظر: أسرار البلاغة/٣٨٥.

(٤) الإيضاح/٩٨.

وصف الفاعل أو المفعول بالمصدر نحو: رجل عدل، و: فإنما هي إقبال وإدبار، على ما مر. والثاني: وصف الشيء بوصف محدثه وصاحبه بأنه الكتاب الحكيم والأسلوب الحكيم...)[1].

ويطلق البلاغيون على المجاز العقلي أسماء كثيرة منها:

المجاز في الإسناد؛ لكثرة وروده في النسب الإسنادية. ومنها: مجاز الملابسة؛ ليشمل النسب الإسنادية وغيرها. ومنها: المجاز الحكمي؛ نسبة إلى حكم العقل، أو إلى الحكم الذي هو النسبة بين المسند والمسند إليه. ومنها: المجاز النسبي؛ لوقوعه في النسبة. ومنها: المجاز في الإثبات، وغيرها. وأشهر أسمائه: المجاز العقلي؛ لأن التجوز والتصرف فيه في أمر معقول يدرك بالعقل الذي يقيم الروابط والصلات[2]، وهذا يعني (أن المجاز العقلي الذي قدمت صورته يمثل استجابة واضحة لمنطق العقل وتصوراته، فما وافق تصورات العقل فهو حقيقة، وما لم يوافقه إلا بتأويل فهو مجاز)[3].

ومع أن المجاز العقلي يعد فنًا بلاغيًا وأسلوبًا من أساليب العرب، وهو كما قال عبد القاهر: (كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق، والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعًا مصنوعًا، وأن يضعه بعيد المرام، قريبًا من الأفهام...)[4]، إلا أن من البلاغيين

---

(١) المطول/٥٨. وانظر: خصائص التراكيب/١٠٨، وعلم المعاني لبسيوني١/٧٦.

(٢) انظر: المطول/٥٧، وحاشية الدسوقي١/٢٣١، ومواهب الفتاح١/٢٣١، وخصائص التراكيب/١١٥، وعلم المعاني١/٦٠، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/٢٠٠.

(٣) المجاز في البلاغة العربية/١١٣.

(٤) دلائل الإعجاز/٢٩٥.

وغيرهم من وجد في هذا الأسلوب وسيلة مهمة لخدمة المعتقد وميدانًا للجدل فيه، خاصة من المعتزلة الذين احتفلوا به، وقرروه كثيرًا في كتبهم العقدية والبلاغية، وفي تفسيرهم لكلام الله تعالى، منطلقين فيه لتقرير بعض أصولهم العقدية، ومن أبرزها أصل "العدل"[1]، كما يقول أحمد أبو زيد: (حرص المعتزلة على تحقيق العدل الإلهي دفعهم إلى بحث مسألة الإسناد اللغوي؛ إذ وجدوا في القرآن آيات تسند إلى الله تعالى بظاهرها بعض الأفعال والمعاني التي لا تتوافق وصفة العدل بمفهومها الاعتزالي، فحرصوا على تأويل تلك الآيات تأويلاً مجازيًا، هداهم إلى الوقوف على اختلاف طرق الإسناد، فقد وجدوا أن الفعل كما يسند إلى فاعله الحقيقي يسند إلى غير فاعله؛ إما إلى سببه أو زمانه أو مكانه أو يسند إلى جامد غير فاعل أصلاً، وكل هذا من ألوان الإسناد المجازي)[2].

ومع التحفظ على اعتبار علماء المعتزلة هم المهتدون إلى هذا الأسلوب المجازي، إلا أنهم حفلوا به كثيرًا وأفادوا منه في تأويل ما يخالف أصولهم الاعتزالية، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ما قاله القاضي عبد الجبار – أحد

(١) العدل عند المعتزلة: هو أن الله لا يخلق أفعال العباد، ولا يحب الفساد، بل إن العباد يفعلون ما أمروا به وينتهون عما نهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه. وكان منهم هذا الرأي لخلطهم بين إرادة الله تعالى الكونية وإرادته الشرعية. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة/٧٣.

(٢) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن/١٩٣.

أئمة المعتزلة ومنظريهم وأحد من تأثر به البلاغيون من المعتزلة وغيرهم من أمثال عبد القاهر الجرجاني والشريف الرضي[1] والزمخشري والرازي وغيرهم[2]- قال القاضي عند قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[3]: (هذا يدل على أن الأفعال ليست من خلقه تعالى، لأنه لو كان قد خلقها لم يصح أن تنفى عنه؛ لأن أقوى الإضافات في الفعل أن يضاف إلى فاعله، فلو كان تعالى خلق ما كتبوه لما صح أن ينفيه عن نفسه، مع أنه الذي خلقه وأوجده.

فإن قال: أو لستم قد تضيفون إليه الطاعة وإن لم يفعلها؟.

قيل له: إن الذي قلناه: إن ما يفعله لا يجوز أن ينفى عنه، و لم نقل: إن كل ما أضيف إليه فهو فعله. وقد يضاف الشيء إلى من فعله، وقد يضاف إلى من أعان عليه وسهل السبيل إليه ولطف فيه، وقد يضاف إلى من فعل ما يجري مجرى السبب، ولذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه؛ لأنه فعله، وقد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل الولد؛ لما فعل من المقدمات التي

---

(١) أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى، المعروف بالشريف الرضي، من علماء الشيعة، أديب شاعر، قيل: هو أشعر الطالبيين، بل قيل: أشعر قريش، ولي نقابة الأشراف الطالبيين ببغداد بعد أبيه، وهو أخو الشريف المرتضى، ولد سنة (٣٥٩هـ) وتوفي سنة (٤٠٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٧/٢٨٥، والأعلام٦/٩٩، ومعجم المؤلفين٣/٢٦٣.

(٢) انظر: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار/٤٨٦.

(٣) البقرة: ٧٩.

عندها يتأدب، ويضاف إليه تنعم الغير بداره وأحواله إذا كان هو الذي أعطاه من الأموال ما اكتسبها أجمع به، وهذا الظاهر في اللغة، ولا يعرف في اللغة قطع إضافة الفعل إلى فاعله ألبتة، فإذا بين تعالى أن كتابتهم ليست من عنده ففي ذلك دلالة على أنها من فعلهم، ولو كان هو الذي خلقها لم يستحقوا الويل بهذه الإضافة ولا باكتسابهم لها)[1].

وإذا كان مذهب المعتزلة في أفعال العباد له أثره في الإفادة من هذا الأسلوب، فإن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة كان له أثره أيضًا في هذا الأسلوب، ويمكن الإشارة إلى مذهبهم ليتبين ما سيرد بعد من أقوال البلاغيين وتوجيهاتهم، فقد ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى خالق لأفعال العباد[2]، وهي تسند إلى العباد على وجه النسبة والحكم، ويسمى كسبًا، لا على وجه التأثير، فإنه لا أثر لقدرة العبد في فعله، بل الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وحدها[3].

---

(١) متشابه القرآن/٩٦، وانظر نماذج أخرى للقاضي وغيره في: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار/٣٣٥، ٥٣٦، ٦٧٠.

(٢) الخلاف بين المذاهب إنما هو في أفعال العبد الاختيارية، أما الاضطرارية فمتفقون على أن الله هو خالقها. انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين/٢٣٧

(٣) وقد أراد الأشاعرة أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية فجاءوا بنظرية الكسب هذه، وهي في مآلها جبرية خالصة لأنها تنفي أي قدرة للعبد أو تأثير، ولذا شنع المعتزلة عليهم؛ لأنهم لما لم يثبتوا للعبد قدرة مؤثرة لم يكونوا بعيدين عن قول الجبرية، ولذا ينسب إلى بعض الأشاعرة قوله: الإنسان مضطر في صورة مختار. وقد اختلف الأشاعرة كثيرًا في حقيقة الكسب النظرية الفلسفية، ولم ينتهوا فيها إلى قول مستقيم، ولذا قيل:

مما يقال ولا حقيقة تحته ... معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال ... عند البهشمي وطفرة النظام

انظر في مذهب الأشاعرة: شفاء العليل١/١٩٤ و١٩٨ و٣٦٧، والقضاء والقدر/٣٠٨، ومنهج الأشاعرة في العقيدة/٤٣، وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين/٢٣٦.

وقد كان الأشاعرة يرون أن إسناد الفعل إلى العبد مجاز في الإسناد، ولذا قال محمد الجرجاني لما تحدث عن المجاز الإسنادي: (وجميع الأفعال المسندة إلى الإنسان في القرآن الكريم من هذا القبيل عند الأشعري)، قال: (لأنه لا فاعل عنده سوى الله)[1]، إلا أن من الأشاعرة من يرى أن إسناد الأفعال على وجه الكسب دون التأثير يعد إسنادًا حقيقيًا، ومن هنا ذكر السبكي أن الإسناد الحقيقي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: (الأول: ما يراد وقوعه من فاعله حقيقة بمعنى التأثير، وذلك يختص بالله تعالى، كقولنا: خلق الله، ورزق الله. الثاني: ما يراد وقوعه حكمًا، مثل: قام زيد. الثالث: ما يراد به مجرد الاتصاف، مثل: مرض زيد، وكل ما لا كسب فيه، مثل: برد الماء)[2]، كما قال السبكي في بيان المقصود بالإسناد الحقيقي بناء على المذهب العقدي: (اعلم أن الإسناد الحقيقي ليس باعتبار التأثير؛ بل لأعم من ذلك، كقولك: خلق الله السماء، وقام زيد، فزيد غير مؤثر القيام، بل هو واقع بخلق الله تعالى؛ ولكن نسبة القيام إليه حقيقة، بمعنى أن العرب إنما وضعت "قام" لفعل العبد الواقع بخلق الله تعالى. فإن قلت: إذا كان الله تعالى هو الفاعل؛ فالعبد غير فاعل حقيقة. قلت: الحقيقة تطلق على الأمر المحقق المقابل للعدم، وليس كلامنا فيه، وتطلق على ما هو محل الأوضاع اللغوية، وكلامنا فيه، فالعرب لم تلاحظ في "قام زيد" غير نسبة القيام إليه، وإن كان الله تعالى خالقها، ولذلك لا يصح سلبه عنه، فلا تقول: ما قام زيد، بمعنى أن الله تعالى هو الفاعل)[3].

---

(١) الإشارات والتنبيهات/٢٥ و٢٨.

(٢) عروس الأفراح ١/٢٢٨.

(٣) المرجع السابق.

ولما ورد النفي في مثل قول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[١] وجهه السبكي بالمجاز؛ لأن إسناد الرمي إلى العبد حقيقة وإن كان غير مؤثر فيه، فلا يصح نفيه عنه على الحقيقة، فالنفي مجازي[٢]، وقال الزركشي موجهًا الآية بناء على معتقده: (أضيف القتل إليهم على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم باعتبار التأثير[٣]؛ ولهذا قال الجمهور: إن الأفعال مخلوقة لله مكتسبة للآدميين، فنفي الفعل بإحدى الجهتين لا يعارضه إثباته بالجهة الأخرى. وكذا قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ أي: ما رميت خلقًا إذ رميت كسبًا. وقيل: إن الرمي يشتمل على القبض والإرسال، وهما بكسب الرامي، وعلى التبليغ والإصابة وهما بفعل الله عز وجل)[٤].

والتوجيه الثاني الذي ذكره بصيغة التمريض هو المتعين في هذه الآية؛ لأن الأسلوب ورد في حادثة خاصة، في غزوة بدر، لما أنزل الله من نصره حيث أنزل ملائكته التي أمرها بضرب أعناق الكفار، وألقى الرعب في نفوس المشركين، مع قلة في المؤمنين وذلة وكره لملاقاة العدو، فلم يكونوا قد عزموا على الحرب، ولا أعدوا له عدته، ولا تأهبوا له أهبته[٥]، كما أيد رسوله ﷺ

---

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) عروس الأفراح ١/٢٢٨.

(٣) ليس في الآية إضافة القتل إلى العباد، وإنما هو نفي فقط.

(٤) البرهان للزركشي ٢/١٨٨، وانظر: ٣/٤٥٢.

(٥) قال الله تعالى في سورة الأنفال: ٩-١٢: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ۝ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ۝ إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾.

بمعجزة الرمي، حيث أخذ رسول الله ﷺ بملء كفه من الحصباء، فرمى بها وجوه العدو، وقال: «**شاهت الوجوه**»، فلم تترك رجلاً منهم إلا ملأت عينيه، وشغلوا بالتراب في أعينهم، فانهزموا، وأنزل الله هذه الآية[1].

وسياق الآيات لمن تأملها يدل على أن القتل أضيف إلى الله لما ورد قبل الآية من النصرة والتأييد وإنزال الملائكة لقتل الأعداء وضرب أعناقهم، حتى إن الملائكة تبادر المسلمين إلى قتل أعدائهم وأسرهم[2]، والرمي المضاف إلى الله تعالى هو إيصال الحصباء إلى الأعداء جميعًا، وهذا ما لم يكن في قدرة النبي ﷺ، إلا بسبب من الله تعالى ومعجزة، ولذا قال ابن تيمية: (إن قتلهم حصل بأمور خارجة عن قدرتهم، مثل إنزال الملائكة، وإلقاء الرعب في قلوبهم، وكذلك الرمي، لم يكن في قدرته أن التراب يصيب أعينهم كلهم، ويرعب قلوبهم، فالرمي الذي جعله الله خارجًا عن قدرة العبد المعتاد هو الرمي الذي نفاه الله عنه)[3].

ولو صح ما قاله الزركشي لصح النفي والإثبات في كل فعل للعبد، لأن جميع أفعال العباد بمباشرتهم وخلق الله، فيقال: ما قام زيد ولكن الله قام، وما أكل محمد ولكن الله أكل، وما نام عمرو ولكن الله نام، تعالى الله عن ذلك،

---

(١) وردت حادثة الرمي في حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه، قال الهيثمي في المجمع٦/٨٤: (رواه الطبراني، وإسناده حسن)، كما وردت في حديث ابن عباس رضي الله عنه، قال الهيثمي في المجمع٦/٨٤: (رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح)، وحسنه الألباني في فقه السيرة/٢٤٤.

(٢) انظر: زاد المعاد٣/١٨٣.

(٣) مجموع الفتاوى٨/١٨، وانظر: ٢/٣٣١ من المصدر نفسه، وزاد المعاد٣/١٨٢، وشفاء العليل١/٢١٧، ومحاسن التأويل٨/٢٦.

قال ابن القيم بعد ذكر استدلال الجبرية بالآية: (وهذا غلط منهم في فهم الآية، فلو صح ذلك لوجب طرده في جميع الأعمال، فيقال: ما صليت إذ صليت، وما صمت إذ صمت، وما ضحيت إذ ضحيت، ولا فعلت إذ فعلت، ولكن الله فعل ذلك، فإن طردوه لزمهم في جميع أفعال العباد طاعتهم ومعاصيهم، إذ لا فرق. فإن خصوه بالرسول ﷺ وحده وأفعاله جميعًا، أو رميه وحده؛ تناقضوا، فهؤلاء لم يوفقوا لفهم ما أريد بالآية) ثم وجه الآية بنحو ما ذكره ابن تيمية، فبين أن الآية وردت في شأن غزوة بدر حيث نصر الله المسلمين بأسباب لم تظهر لهم، ولم تكن في قدرتهم، فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والرمي والنصرة مضافًا إليه وبه، وهو خير الناصرين[1]، والله أعلم.

---

(١) مدارج السالكين٣/٣٩٥.

ب - المجاز اللغوي

المجاز اللغوي هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، في اصطلاح به التخاطب، على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادته[1].

والعلاقة بين المعنى المستعمل في اللفظ والمعنى الموضوع له إما أن تكون المشابهة، وإما غير المشابهة.

فالأول استعارة، والثاني مجاز مرسل.

ويطلق عليهما اسم "المجاز اللغوي"، أو "المجاز في المفرد"[2].

وإذا كان البلاغيون قد أفادوا كثيرًا من المجاز الإسنادي العقلي في خدمة مذاهبهم العقدية؛ فإنهم أفادوا أكثر من المجاز اللغوي بقسميه المرسل والاستعارة، كما سنتبينه بإذن الله تعالى حين عرض التوجيهات البلاغية في الآيات التي استشهدوا بها على القسمين، وسيكون البدء بالمجاز المرسل.

---

(١) انظر: الإيضاح/٣٩٤، وشروح التلخيص ٤/٢٠.

(٢) انظر: معجم المصطلحات البلاغية٣/٢٠٥.

ب – ١– المجاز المرسل

هو أحد نوعي المجاز اللغوي، وهو ما كانت العلاقة فيه بين المعنى المستعمل في اللفظة والمعنى الموضوع لها غير المشابهة.

وسمي مجازًا مرسلاً؛ لأنه أطلق عن التقييد بعلاقة محددة، أو لأنه أرسل عن دعوى الاتحاد المطلوبة في الاستعارة، إذ ليست العلاقة فيه بين المعنيين المشابهة حتى يدعى اتحادهما، والإرسال في اللغة: الإطلاق[1].

ولئن كان المجاز المرسل أسلوبًا عربيًا وفنًا بلاغيًا، له قيمته وحسنه عند البلغاء، إلا أن المخالفين لمنهاج أهل السنة وجدوا فيه سلاحًا لغويًا يمضون به في سبيل تأويل ما يخالف مذاهبهم العقدية من نصوص الكتاب والسنة، لذا أعملوا هذا المجاز في بعض نصوص الصفات وغيرها، وسأعرض ما يوضح ذلك مما ذكره البلاغيون في هذا المقام:

---

(١) انظر: البيان لعبد الفتاح لاشين/١٥٧، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/٢٠٦.

١- المجاز في صفة اليد لله عز وجل.

واستشهد بعض البلاغيين له بقول الله تعالى: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا ﴾[٢]، وقولــه تعالى: ﴿ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[٥].

وقد استشهد بآية الملك العز بن عبد السلام وقال موجهًا: (أي: بقدرته الملك، أي: بقدرته وقهره واستيلائه)، وعد المجاز في الآية من التعبير بالمحل عن الحال، فالعلاقة هي المحلية[٦]، وتبعه على ذلك ابن النقيب والزركشي[٧]، واستشهد العز أيضًا بآية "يس" على العلاقة نفسها، وقال: (أي: مما صنعته قدرتنا)[٨]، وكذلك استشهد بآية آل عمران على العلاقة نفسها، وقال: (أي: في استيلائك وقبضتك الخير)[٩]، وأما آية الفتح فاستشهد بها العلوي والسبكي[١٠]، أما العلوي فوجه بما وجه به العز، قال: (أي: قدرته... ووجه

---

(١) الملك: ١.

(٢) يس: ٧١.

(٣) آل عمران: ٢٦.

(٤) الفتح: ١٠.

(٥) ص: ٧٥.

(٦) مجاز القرآن/٢٨١.

(٧) انظر: مقدمة تفسير ابن النقيب/٦٤، والبرهان للزركشي ٢/٣٩٦.

(٨) مجاز القرآن/٢٨١.

(٩) انظر: مجاز القرآن/٢٨١.

(١٠) انظر: الطراز/٣٥، وعروس الأفراح٤/٤٤.

المجاز من جهة أن اليد محل للقدرة، أو من جهة أن اليد آلة في الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلا بواسطة القدرة، فلأجل هذا تجوزوا في تسمية اليد بالقدرة)، وأما السبكي فعده من مجاز المقابلة، وقال الزركشي في آية "ص" عن يد الله عز وجل: (صفة سميت الجارحة بها مجازًا، ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة... والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة إلا أنها أخص، والقدرة أعم)[1].

وهذا توجيه يظهر أن الدافع إليه من هؤلاء البلاغيين نفي صفة اليد عن الله عز وجل، ومع أن اليد يعبر بها عن القدرة في لغة العرب، وربما عبروا بها عن النعمة والفضل، وربما عبروا بها عن صاحبها، إلا أن صرف اليد المضافة إلى الله تعالى عن حقيقتها إلى معنى مجازي لا يصح في آيتي "ص" والفتح، من وجوه:

الأول: لا يصح صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه إلا بقرينة تمنع من إرادة الحقيقة، وتعين المعنى المراد، وليس في سياق الآيات ما يدل على أن المراد باليد المجاز؛ لا دلالة لفظية، ولا دلالة عقلية سليمة، وليس في العقل ما يحيل ذلك خاصة مع ورود السمع به، قال ابن تيمية: (هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد له ألبتة؟ لا يدًا تليق بجلاله ولا يدًا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً؛ ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه، وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة)[2].

---

(١) البرهان للزركشي ٢/٢١٤.

(٢) الرسالة المدنية/٥٦، وهي ضمن مجموع الفتاوى ٦/٣٦٨.

الثاني: وردت اليد المضافة إلى الله تعالى بصيغة التثنية في قول الله تعالى منكرًا على إبليس عدم سجوده له: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾، وإذا كانت اليد مجازًا عن القدرة فإن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية؛ لأن من لغة العرب استعمال لفظ الواحد في الجمع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ﴾[1]، ولفظ الجمع في الواحد كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ﴾[2]، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا﴾[3]. أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل ويعني رجلين، ولا عندي رجلان ويعني به الجنس، فقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ نص في العدد، فلا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد[4].

---

(١) العصر: ٢.

(٢) آل عمران: ١٧٣.

(٣) التحريم: ٤.

(٤) انظر: جامع البيان/٦٤١، ونقض الإمام الدارمي على بشر المريسي١/٢٨٤، وكتاب التوحيد لابن خزيمة١/١٩٧، والاعتقاد/٢٩، وإبطال التأويلات١/١٦٩، الرسالة المدنية/٥١، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٦٥، وإثبات اليد لله/٤٤، ومختصر الصواعق المرسلة/٣٧٢، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه ورسائله٨/٢٥٨، والرد على منكر صفتي الوجه واليدين/٣٣.

وأما الجمع في قوله تعالى: ﴿ مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ ﴾ فلا ينافي التثنية؛ لأن العرب تسمي الاثنين جمعًا، كما ذكر الزركشي[1]، وكذا ذكر ابن تيمية: (أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾[2]، أي: يديهما، وقوله: ﴿ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا ﴾، أي: قلباكما، فكذلك قوله: ﴿ مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ ﴾)[3]. وذكر ابن عثيمين[4] وجهًا آخر وهو أن المراد بالجمع التعظيم، كما يقول الله تعالى: إنّا، ونحن، وقلنا، وما أشبه ذلك، وهو واحد عز وجل؛ لكنه يقول هذا للتعظيم[5].

الثالث: في آية "ص": ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ أخبر عن اختصاص آدم بخلقه إياه بيديه؛ ولو كان معنى اليد القدرة ما كان لاختصاصه آدم بذلك وجه مفهوم – تعالى الله عن ذلك–، إذ جميع خلقه مخلوقون بقدرته، فدل ذلك على أن ما خصه به إنما هو لمعنى به فارق غيره من سائر الخلق، ولذا قال موسى لآدم وهما يتحاجان: (أنت آدم الذي خلقك الله

---

(١) البرهان للزركشي ٢/٢١٥.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) الرسالة المدنية/٦١، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٧٠.

(٤) أبو عبد الله محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، الإمام العلامة المجتهد المحقق، ذو الفنون المتنوعة تفسيرًا وعقيدة وفقهًا وأصولاً ونحوًا وبلاغة وغيرها، ولد سنة (١٣٤٧هـ) وتوفي سنة (١٤٢١هـ). انظر: ابن عثيمين/٢٧.

(٥) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه ورسائله٨/٢٥٤.

بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته)[1]، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سألوه الشفاعة[2].

الرابع: النظم في آية "ص" يأبى حمل اليد على المجاز؛ فقد أسند الفعل "خلق" إلى فاعله وهو الخالق سبحانه وتعالى، ثم عدى الفعل إلى اليد، وثناها، ثم أدخل عليها الباء، قال ابن تيمية: (أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فإنه نص فى أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال: فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت كاف فى الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة. ولست تجد فى كلام العرب ولا العجم – إن شاء الله تعالى- أن فصيحا يقول: فعلت هذا بيدي أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها)[3].

والنظم في آية "ص" بخلاف النظم في آية "يس"، فآية "ص" أضاف الله الفعل إليه سبحانه وتعالى على الوجه المذكور سابقًا، وأما في آية "يس" فأضاف الله سبحانه الفعل إلى الأيدي المضافة إليه، وإضافة الفعل إلى الأيدي كإضافته إلى النفس، فكأنه قال: مما عملنا، وهذا كقوله سبحانه: ﴿وَمَآ

(١) أخرجه مسلم (ح٢٦٥٢) عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري (ح٣٣٤٠) ومسلم (ح١٩٤) عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) الرسالة المدنية/٥٢، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٦٦، وانظر: نقض الدارمي١/٢٣٩.

أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾[1]، والمراد: بما كسبت الأنفس ولو عملته بغير اليد، بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَصَابَهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾[2]، وعلى هذا المعنى أيضًا آيتا الملك وآل عمران، كما يرى ابن تيمية[3]، وهي بذلك تحتمل المجاز من باب التعبير بالصفة عن الموصوف[4]، وهذا فيه إثبات لصفة اليد، لأن هذا الأسلوب لا يستعمل إلا في حق من له يد، كما قال ابن تيمية مناقشًا أحد المؤولين لليد: (إذا قالوا – يعني في لغة العرب-: بيده الملك، أو عملته يداك، فهما شيئان: أحدهما: إثبات اليد، والثاني: إضافة الملك والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوز كثيرًا، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة، ولا يقولون: يد الهوى، ولا يد الماء، فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ قد علم أن المراد: بقدرته؛ لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة)[5]، والله أعلم.

---

(١) الشورى: ٣٠.

(٢) الزمر: ٥١.

(٣) التدمرية/٧٤ و٧٥، وانظر: التدمرية/٧٣، وتقريب التدمرية/٦٩، والقواعد المثلى/٧٣.

(٤) يعبر عنه البلاغيون بالجزء عن الكل، ولا يصح إطلاق "الجزء" على صفة من صفات الله تعالى، كما قال ابن تيمية في التدمرية/١٨٤: (إن الله سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد ركب من أجزاء)، وانظر: نقض التأسيس١/٣٤ و٤٨.

(٥) الرسالة المدنية/٦٠، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٧٠، وانظر: نقض الدارمي١/٢٣٥.

الخامس: ثبت بالنص الشرعي أن صفة اليد لله تعالى صفة ذاتية، وقد ورد لفظها في القرآن والسنة ورودًا متنوعًا متصرفًا فيه مقرونًا بما يدل على أنها يد حقيقة، من الإمساك والطي والقبض والبسط والأخذ والخلق، وغير ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[2]، وقول النبي ﷺ: «**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل...**»[3]، وقوله ﷺ: «**إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين...**»[4].

وبهذه الوجوه يتبين أن المجاز في الآيات ادعاء لا حقيقة له، وسراب يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا، والله أعلم[5].

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الزمر: ٦٧.

(٣) أخرجه البخاري (ح١٤١٠) ومسلم (ح١٠١٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم (ح١٨٢٧) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

(٥) انظر في الوجوه السابقة: جامع البيان للطبري٤/٦٤١، ونقض الإمام الدارمي على المريسي١/٢٣٧، والرسالة المدنية/٤٤، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٦٢، ونقض التأسيس٢/٢٣، ومختصر الصواعق المرسلة/٣٧٠، والبرهان للزركشي٢/٢١٤.



٢- المجاز في صفة الوجه لله تعالى.

واستشهد له بعض البلاغيين بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[٢]، وقوله عز وجل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٣].

وقد ذهب محمد الجرجاني والزركشي إلى أن الوجه في آيتي القصص والرحمن مجاز عن الذات، والعلاقة بينهما الجزئية؛ فهو من إطلاق اسم الجزء على الكل[٤].

أما آية البقرة فرأى الزركشي أن المراد بالوجه: الجهة التي وجهنا إليها في القبلة. ثم رأى في موضع آخر بعده أن الأشبه حمله على أن المراد به الذات، كما في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾[٥] [٦].

وحكى عن الواحدي أن الوجه المضاف إلى الله تعالى يرد صلة[٧]، أي: زائدًا، ولذا يعد من مجاز الزيادة[٨]، كما حكى قول من قال: إن المراد بالوجه:

---

(١) القصص: ٨٨.

(٢) الرحمن: ٢٧.

(٣) البقرة: ١١٥.

(٤) انظر: الإشارات والتنبيهات/٢٣١، والبرهان للزركشي٢/٣٨٣ و٣٩٤.

(٥) البقرة: ١١٢.

(٦) انظر: البرهان للزركشي٢/٣٨٤ ، ٣٩٣.

(٧) ذكره الواحدي في تفسيره البسيط – مخطوط ٨١/١ عند تفسير آية البقرة: ١١٥.

(٨) انظر: البرهان للزركشي٢/٣٩٣.

الجاه. وكذا حكى قول من قال: إن الوجه صفة ثابتة بالسمع، وذكر استضعاف إمام الحرمين لهذا القول[1].

وتوجيه "الوجه" في آيتي القصص والرحمن على أنه من التعبير بالصفة عن الموصوف[2]، توجيه بلاغي صحيح عند من يثبت أن لله وجهًا يليق به سبحانه وتعالى على الحقيقة، كما هو عند أهل السنة والجماعة، وبهذا قال المفسر السلفي ابن كثير في الآيتين: (عبر بالوجه عن الذات)[3]، ممثلاً لذلك بما ثبت عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل**»[4]، فقد عبر بالكلمة عن الكلام[5].

وعبر بالوجه دون سائر الصفات؛ لأن الوجه عند العرب أظهر الأعضاء في المشاهدة، وأجلها قدرًا، كما حكاه الزركشي[6]، عن ابن عطية[7].

أما الذين لا يثبتون الوجه صفة ذاتية حقيقية لله عز وجل كالمعتزلة وكثير من متأخري الأشاعرة، فإن توجيههم "الوجه" في النصوص الشرعية على أنه

---

(١) انظر: المصدر السابق٢/٣٨٤.

(٢) سبق آنفًا أن البلاغيين يعبرون عن هذا: إطلاق الجزء عن الكل، وأن هذا الإطلاق لا يصح في صفات الله تعالى.

(٣) تفسير القرآن العظيم٦/٢٦١، وانظر: جامع البيان١٠/١١٩، ومعالم التنزيل٦/٢٢٨.

(٤) أخرجه البخاري (ح٣٨٤١) ومسلم (ح٢٢٥٦).

(٥) هذا هو المشهور عند النحويين، أن الكلمة موضوعة للمفرد، وقد يعبر بها عن الكلام، والصحيح أن الكلمة موضوعة للجملة أو الجمل، كما سبق بيانه، انظر: ٨٧ من البحث.

(٦) انظر: البرهان للزركشي٢/٣٨٤.

(٧) انظر: تفسير المحرر الوجيز١/٣٣٥.

بمعنى الذات، أو من مجاز الزيادة، أو المراد به الثواب والجزاء؛ يراد منه نفي الصفة، وهو توجيه يطرد معهم في كل ما ورد فيه الوجه مضافًا إلى الله عز وجل[1].

وإذا كان هؤلاء كذلك فهل كان الجرجاني والزركشي ينفيان صفة الوجه حينما جعلاه مجازًا مرسلاً علاقته الجزئية؟.

الذي يظهر من منهجهما في تأويل الصفات نفي صفة الوجه، ولذا فليس الحِجاج معهما في ورود المجاز، فإثباته في بعض الآيات لا يلزم منه نفي الوجه عن الله عز وجل، وقد قال به بعض السلف كما ذكر سلفًا عن ابن كثير؛ وإنما الحِجاج في إثبات الوجه حقيقة لله عز وجل، وسيرد هذا لاحقًا؛ لكن عدهما الوجه في الآيات مما علاقته الجزئية يلزم منه إثبات الوجه من صفات الذات، وإلا كيف يعبر عن كل بوصف غير موجود؟!، فلا يعبر عن الذات إلا بما هو من صفاتها، كما قيل في اليد آنفًا. والله أعلم.

وأما ما حكاه الزركشي عمن قال بأن الوجه صلة، فهو دعوى كما ذكر الزركشي[2]؛ إذ لم يعهد عن العرب زيادة هذه اللفظة، وقد نص أكثر النحويين على أن الأسماء لا تزاد[3]، كما يتضمن هذا إلغاء وجهه لفظًا ومعنى، وأن لفظه زائد ومعناه منتف، ثم إن نعت الوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ

---

(١) انظر في الرد عليهم: نقض الدارمي على المريسي٢/٧٠٣،وكتاب التوحيد لابن خزيمة١/٥١، ومختصر الصواعق المرسلة/٣٨٧، والرد على منكر صفتي الوجه واليدين/٤٧.

(٢) البرهان للزركشي٢/٣٩٤.

(٣) انظر: البرهان للزركشي٣/١٥١، والإتقان٣/١٩٧.

﴿رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ دليل على أن الوجه ليس بصلة، وهذه من دلالة النظم على بطلان الزيادة، وقد عقد في مختصر الصواعق المرسلة - لتعزيز دلالة النظم على إرادة الوجه حقيقة وبطلان القول بالزيادة - مقارنة بين النعتين في قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ بالرفع، وقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾[1] بالجر، فقال: (تأمل رفع قوله: ﴿ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ عند ذكره الوجه، وجره في قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾، فذو: الوجه المضاف بالجلال والإكرام لما كان القصد الإخبار عنه، وذي: المضاف إليه بالجلال والإكرام في آخر السورة لما كان المقصود عين المسمى دون الاسم فتأمله)[2].

أما آية البقرة ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ فقد اختلف فيها أهل السنة والجماعة، فمنهم من عدها من آيات الصفات، ومنهم من لم يعدها.

أما من لم يعدها فذكر أن معنى الوجه في الآية الجهة والقبلة كما هو في لغة العرب[3]، وانتصر لذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، واستشهد له بقول الله تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[4]، قال: (كلتا الآيتين في اللفظ والمعنى

---

(١) الرحمن: ٧٨.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة/٣٨٧. وانظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة١/٥٢. وقد رجع الواحدي عن القول بالصلة في آية الرحمن عند تفسيره هذه الآية في تفسيره البسيط- مخطوط٥/٨٠، بخلاف ما ذكره عند تفسير آية البقرة: ١١٥.

(٣) انظر: جامع البيان١/٥٥٣ ، ولسان العرب١٣/٥٥٦ .

(٤) البقرة: ١٤٨.

متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة، والوجه والجهة هو الذي ذكر في الآيتين أنا نوليه: نستقبله)[1]، كما استدل أيضًا بدلالة السياق (لأنه قال: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا ﴾ و"أين" من الظروف، و"تولوا" أي: تستقبلوا، فالمعنى: أي موضع استقبلتموه فهناك وجه الله، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله، هذا بعد قوله: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ﴾، وهي الجهات كلها، كما في الآية الأخرى: ﴿ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[2]، فأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف، كأنه قال: جهة الله وقبلة الله)[3].

وفي مقابل شيخ الإسلام فإن تلميذه ابن القيم يرى -كما في مختصر الصواعق المرسلة- أن الأولى عد "الوجه" في الآية صفة الله كما هي في سائر الآيات التي وردت فيها، قال: (فإنه قد اطرد مجيئه في القرآن والسنة مضافًا إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد، فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع ؛ غير الموضع الذي ذكر في سورة البقرة ، وهو قوله: ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ وهذا لايتعين حمله على القبلة والجهة، ولا يمتنع أن يراد به وجه الرب حقيقة، فحمله على غير القبلة كنظائره كلها أولى)[4].

---

(١) مجموع الفتاوى٦/١٦.

(٢) البقرة: ١٤٢.

(٣) المصدر السابق، وانظر: ٣/١٩٣ من المصدر نفسه، فقد ذكر ابن تيمية أن هذا القول صح عن مجاهد والشافعي وغيرهما.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة/٣٩٢.

وانتصر ابن القيم لهذا الرأي من وجوه عديدة، استدل فيها بدلالة اللغة والسياق والشرع على أن الأقرب أن يحمل لفظ الوجه في الآية على صفة الله سبحانه وتعالى[1]، كما ذهب إليه ابن باز[2] وابن عثيمين[3]، ومما ورد من النصوص التي تؤيد ما ذهب إليه ابن القيم قول النبي ﷺ: «**إن الله أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات ... وذكر منها: وإن الله أمركم بالصلاة، فإذا صليتم فلا تلتفتوا، فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت**»[4]، وقوله ﷺ: «**إن الرجل إذا قام يصلي أقبل الله عليه بوجهه حتى ينقلب أو يحدث حدث سوء**»[5]، وقوله ﷺ: «**إذا كان أحدكم يصلي؛ فلا يبصق قبل وجهه، فإن الله قِبَل وجهه إذا صلى**»[6]، قال ابن عثيمين: (الراجح أن المراد به الوجه الحقيقي؛ لأن ذلك هو الأصل، وليس هناك ما يمنعه، وقد أخبر النبي ﷺ أن الله قِبَل وجه المصلي، والمصلون حسب مكانهم يتجهون؛ فأهل اليمن يتجهون إلى الشمال، وأهل الشام إلى الجنوب، وأهل المشرق إلى المغرب، وأهل المغرب إلى الشرق، لكن الاتجاه الذي يجمعهم الكعبة، وكل يتجه إلى وجه الله)[7].

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن باز ١/٣٠٩.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم ٢/١٣.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (٤/١٣٠و٢٠٢)، والترمذي (ح٢٨٦٣) عن الحارث الأشعري-ﷺ-، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٥) أخرجه ابن ماجه (ح١٠٢٣) عن حذيفة ﷺ، وقال البوصيري في الزوائد ١/٣٤٤: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. وحسنه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (ح٨٣٨).

(٦) أخرجه البخاري (ح٤٠٦)، ومسلم (ح٥٤٧) عن ابن عمرو ﷺ.

(٧) تفسير القرآن الكريم ٢/١٣.

وعلى أي القولين عند أهل السنة فإن "الوجه" في الآية حقيقة، إما في الجهة عند من لم يعد الآية من آيات الصفات، وإما في صفة الوجه لله عز وجل عند من عد الآية من آيات الصفات، ولم يروا فيها مجازًا ينفي حقيقة الوجه عن الله تعالى.

وقد وردت صفة الوجه ثابتة لله عز وجل في نصوص كثيرة من القرآن والسنة، سبق بعضها، ومنها: ما رواه أبو موسى الأشعري -ﷺ- عن النبي -ﷺ- قال: «**ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن**»[1]، وقال أبو موسى ﷺ: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: «**إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»[2]، وفي دعاء النبي ﷺ: «**وأسألك لذة النظر إلى وجهك**»[3]، قال ابن خزيمة[4] بعد هذا الدعاء: (ففي مسألة النبي ﷺ ربه لذة النظر إلى وجهه أبين البيان وأوضح الوضوح أن لله عز وجل وجهًا)[5]، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري (ح٤٨٧٨) ومسلم (ح١٨٠).

(٢) أخرجه مسلم (ح١٧٩).

(٣) أخرجه الإمام أحمد (٤/٢٦٤) والنسائي (ح١٣٠٥) والدارمي في النقض (٢/٧١٣) وابن خزيمة في التوحيد (١/٢٩) والحاكم في المستدرك (١/٥٢٤) وصححه، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي (ح١٢٣٨).

(٤) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، إمام الأئمة، وشيخ الإسلام، الحافظ الحجة الفقيه الشافعي، يضرب به المثل في سعة العلم والإتقان، ولد سنة (٢٢٣هـ) وتوفي سنة (٣١١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٤/٣٦٥.

(٥) كتاب التوحيد لابن خزيمة١/٣٠.

٣- المجاز في مجيء الله وإتيانه.

في قول الله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ ﴾[٢]، وقوله: ﴿ يَوۡمَ يَأۡتِ لَا تَكَلَّمُ نَفۡسٌ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ ﴾[٣].

وقد ذهب جمع من البلاغيين، منهم السكاكي والعز بن عبد السلام وبدر الدين ابن مالك والقزويني والطيبي والعلوي والسبكي والبابرتي والتفتازاني إلى أن المجيء في آية الفجر مجاز بالحذف، إذ الأصل: وجاء أمر ربك[٤]، وقدره العز أيضًا بعذاب ربك، أو بأس ربك، ويرى العز – أيضًا- أن مجيء الرب مجاز عن حضوره وظهوره للبصائر بعد أن كان غائبًا عنها[٥].

وفي آية هود ذكر التفتازاني أن الإتيان إن كان لله فهو إتيان أمره[٦].

وتوجيه المجيء والإتيان بأنه مجاز على ما ذكره هؤلاء البلاغيون مردود من وجوه عدة، سبق ذكرها في مبحث الإيجاز من الفصل الثاني[٧]، وأوجزها بما يلي:

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) الأنعام: ١٥٨.

(٣) هود: ١٠٥.

(٤) انظر: المفتاح/٣٩٢، ومجاز القرآن/٤٣٤، والمصباح/١٤٣، والإيضاح/٤٥٤، والتلخيص/٨٣، ولطائف البيان/١٠٨، والطراز/٤٦، وعروس الأفراح٤/٢٣٢، وشرح التلخيص/٥٩٦، والمطول/٤٠٦، والمختصر٤/٢٣٢، والبرهان للزركشي٢/٢٠٨.

(٥) مجاز القرآن/٤٣٤.

(٦) المطول/٤٣٠، والمختصر٤/٣٤٢.

(٧) انظر: ٣٠٧ من البحث.

أولها: أنه لا قرينة تدل عليه، سوى دعوى الاستحالة العقلية، وهو دليل باطل، لأن ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ إنما هو كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، والعقل جازم بإثبات صفات الكمال للرب سبحانه وتعالى، كما يمنع أن يصف الله نفسه أو يصفه رسوله ﷺ بصفة توهم نقصًا لا مسمى ولا اسمًا[1].

الثاني: لو كان المراد بمجيء الله وإتيانه مجيء أمره وإتيانه لصرح به، فإن التصريح بالأمر في مجيئه وإتيانه مطرد في القرآن[2].

الثالث: أن حمل الإتيان على الأمر في آية الأنعام يأباه السياق كل الإباء؛ فإن الله عز وجل لما ذكر إتيانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض آياته فأزال هذا الوهم ورفع الإشكال بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾، فصار الكلام مع هذا التقسيم والتنويع نصًا في معناه لا يحتمل غيره[3].

الرابع: أن حمل المجيء والإتيان على الأمر يسقط فائدة التخصيص بذلك اليوم؛ لأن أمره سابق لمجيئه وإتيانه[4]، كما أن أمره يأتي في كل يوم، كما قال سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[5].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة١/٢٩٣، ومختصر الصواعق المرسلة٢/٣٤٠.

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة٢/٣٣٩، والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (مادتي: أمر وأتى).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة١/١٨٩و٣٩٥، و٣/١١٠٥، ومختصر الصواعق٢/٣٣٩.

(٤) انظر: إبطال التأويلات١/١٣١.

(٥) الرحمن: ٢٩.

الخامس: دلالة النصوص الشرعية من السنة النبوية على أن مجيء الله وإتيانه حقيقة على ما يليق به سبحانه وتعالى، والسنة النبوية شارحة ومفسرة لكتاب الله عز وجل، كما في حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئًا فليتبعه. قال: فيقول المؤمنون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه**»[1].

وبهذه الوجوه يتبين أن القول بالمجاز في الآيات باطل، وهو خلاف ما عليه النصوص الشرعية، وخلاف ما عليه السلف الصالح أهل السنة والجماعة، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري (ح٦٥٧٣و٧٤٣٦)، ومسلم (ح١٨٢) ، والدارمي بسنده في نقضه على المريسي١/٣٤٧ واللفظ له.



٤- المجاز في إضافة النفس إلى الله تعالى.

وعده الزركشي من إطلاق اسم الجزء على الكل، في قول الله تعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[٢] [٣].

وإذ تقرر سابقًا أن الزركشي ممن ينهج في معتقده نهج النافين لحقيقة الصفات فإنه وجه بهذا التوجيه هربًا من إطلاق النفس على الله عز وجل. وهو توجيه يرد عليه ما يلي:

أولاً: أنه قد ثبت في النصوص الشرعية إطلاق النفس على الله عز وجل[٤] كما في هذه الآيات، وفي قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[٥]، وفي الحديث القدسي: «**إني حرمت الظلم على نفسي...**»[٦]، وفي الحديث القدسي: «**أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي**»[٧]، وفي دعاء النبي ﷺ: «**وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»[٨].

---

(١) آل عمران: ٢٨.

(٢) المائدة: ١١٦.

(٣) انظر: البرهان للزركشي ٢/٢١١و٣٨٤.

(٤) انظر: صفات الله عز وجل/٣٠٥.

(٥) الأنعام: ٥٤.

(٦) أخرجه مسلم (ح٢٥٧٧).

(٧) أخرجه البخاري (ح٧٤٠٥)، ومسلم (ح٢٦٧٥).

(٨) أخرجه مسلم (ح٤٨٦).

ثانيًا: أن النَّفْس تطلق في لغة العرب ويراد بها الذات، قال في العين: (كل إنسان نَفْس حتى آدم عليه السلام، الذكر والأنثى سواء. وكل شيء بعينه: نَفْس)[١]، وفي اللسان: (ونَفْس الشيء: ذاته)[٢]، وفي اللسان أيضًا: (قال أبو إسحاق: النَّفْس في كلام العرب يجري على ضربين... قال: والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه، أي: أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقتِه)[٣]، وفي الكليات: (النَّفْس: هي ذات الشيء وحقيقته، وبهذا تطلق على الله تعالى)[٤]، وهذا هو المراد بلفظ "النفس" عند جمهور أهل السنة والجماعة: ذات الله سبحانه وتعالى المتصفة بصفاته، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، وقال: (ليس المراد بها ذاتًا منفكة عن الصفات، ولا المراد بها صفة للذات. وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات، كما يظن طائفة أنها الذات المجردة عن الصفات، وكلا القولين خطأ)[٥].

وبذلك يتبين أن الآيتين لا مجاز فيهما، والله أعلم.

---

(١) العين٧/٢٧٠ مادة (ن ف س).

(٢) لسان العرب٦/٢٣٦ مادة (ن ف س).

(٣) المصدر السابق٦/٢٣٣.

(٤) الكليات/٨٩٧.

(٥) مجموع الفتاوى٩/٢٩٢، وانظر: نقض الدارمي على المريسي٢/٨٤٧، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري١/٢١١.

٥- المجاز في صفة العين لله عز وجل.

وعدها الزركشي من باب إطلاق اسم آلة الشيء عليه، واستشهد لها بقول الله تعالى: ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾[1].

قال: (أي: بمرأى منا، لما كانت العين آلة للرؤية)[2].

وهذا توجيه موافق لقول المفسرين من أهل السنة والجماعة[3]؛ إلا أن الزركشي انساق إلى هذا التوجيه موافقة لمذهبه في نفي صفات الله التي توهم التجسيم كما يدعي[4].

والفرق بين ما قاله المفسرون من أهل السنة وما قاله الزركشي، أن المفسرين فسروا العين في الآيات بلازمها، مع إثباتهم لله عينين على ما يليق به سبحانه وتعالى، ولم يريدوا بهذا التفسير نفي حقيقة العين لله تعالى[5]، أما الزركشي فإنه ينفي أن يكون لله عينان حقيقة، ولكن المعنى عنده: الرؤية والإدراك، والله أعلم.

وقد أثبتت النصوص الشرعية أن الله عز وجل عينين تليقان به سبحانه وتعالى على سبيل الحقيقة، كما في هذه الآيات، وفي قول النبي ﷺ: «**إن الله**

---

(١) القمر: ١٤.

(٢) البرهان للزركشي٢/٣٩٧، وانظر: ٢١٥.

(٣) انظر في تفسير سورة طه/٣٩، وسورة الطور/٤٨، وسورة القمر/١٤: جامع البيان٨/٤١٣ و١١/٥٠٠و٥٥٣ ، ومعالم التنزيل٥/٢٧٢ و٧/٣٩٤و٤٢٩، وتفسير القرآن العظيم٥/٢٨٤ و٧/٤٣٨و٤٧٧.

(٤) انظر: البرهان للزركشي٢/٢١٥.

(٥) انظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين٤/٢٧٥.

لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه- وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية»[1]، فقوله: «**ليس بأعور**» بيان أنه بصير ذو عينين بخلاف الأعور[2].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٧٤٠٧).

(٢) انظر: نقض الإمام الدارمي على المريسي١/٣٢٧، وكتاب التوحيد لابن خزيمة١/٩٦، وفتح الباري١٣/٣٩٠، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين١/١٤٦. والأعور هو: من ذهب بصر إحدى عينيه. انظر: القاموس المحيط٢/١٣٨، والمعجم الوسيط/٦٢٥ مادة (ع و ر).



٦- المجاز في نظر الله سبحانه وتعالى.

فيه قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾[(١)].

قال الزمخشري في الآية: (مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه... فإن قلت: أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر، وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية؛ لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه، وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان؛ وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردًا لمعنى الإحسان مجازًا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر)[(٢)].

ذكر السبكي في مسألة اشتراط القرينة للكناية قول الزمخشري هذا، ثم قال: (فجعله الزمخشري في حق من لا يجوز عليه النظر مجازًا، وفي غيره أصله كناية ثم كثر فصار مجازًا، فدل على أنه حيث تمكن الحقيقة تصح الكناية والمجاز جميعًا بحسب الإرادة؛ فإن أردت نفي النظر ليدل على نفي الاعتداد فكناية، وإن استعملته في نفي الإحسان كان مجازًا)[(٣)].

---

(١) آل عمران: ٧٧.

(٢) الكشاف ١/٣٦٩.

(٣) عروس الأفراح ٤/٢٤١.

ولم يعقب السبكي على قول الزمخشري، فكأنه يوافقه في توجيهه للآية، إلا أن الزركشي تنبه إلى ما يرمي إليه الزمخشري بتوجيهه فتعقبه بقوله: (وهذا بناء على مذهبه الفاسد في نفي الرؤية)[1].

وقد ثبت في النصوص الشرعية أن الله يبصر ويرى وينظر على الحقيقة، وليس فيها ما يصرف عن الحقيقة إلى غيرها سواء كان مجازًا أو كناية.

ومن هذه النصوص قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾[2]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[3]، وقوله: ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾[4]، وقوله: ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾[5]، وقوله: ﴿ ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴾[6]، وقال الرسول ﷺ في حديث جبريل المشهور لما سأله عن الإحسان: «**أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه ؛فإنه يراك...**»[7]، وقال أنس بن النظر ﷺ[8]: «لئن الله أشهدني قتال المشركين؛

(١) البرهان للزركشي ٢/٤٢٠.

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) طه: ٤٦.

(٥) العلق: ١٤.

(٦) الشعراء: ٢١٨.

(٧) أخرجه البخاري (ح٥٠) ومسلم (ح ١و٩).

(٨) أنس بن النضر بن ضمضم الأنصاري الخزرجي ﷺ، عم أنس بن مالك ﷺ، غاب عن قتال بدر فقال قولته هذه، فأبلى بلاء حسنًا في غزوة أحد، وقتل يومئذ ﷺ. انظر: الإصابة١/٢٨١.

ليرين الله ما أصنع»[1]، وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرًا**»[2].

ومما يستدل به على إثبات النظر والرؤية حقيقة لله عز وجل قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ﴾[3]، فالمعبود الحق هو من اجتمعت فيه صفات الكمال، ومنها السمع والبصر[4].

قال قوام السنة الأصبهاني[5]: (ذكر ما امتدح الله عز وجل به من الرؤية والنظر إلى خلقه) ثم ذكر بعض النصوص في ذلك، وقال: (فواجب على كل مؤمن أن يثبت من صفات الله عز وجل ما أثبته الله لنفسه، وليس بمؤمن من ينفي عن الله ما أثبته الله لنفسه في كتابه، فرؤية الخالق لا يكون كرؤية المخلوق، وسمع الخالق لا يكون كسمع المخلوق، قال الله تعالى: ﴿ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[6].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٢٨٠٥) ومسلم (ح١٩٠٣).

(٢) أخرجه البخاري (ح٥٧٨٨) ومسلم (ح٢٠٨٧).

(٣) مريم: ٤٢.

(٤) انظر: الحجة في بيان المحجة ١/١٧٩.

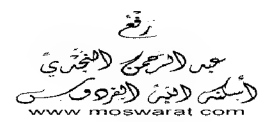
(٥) أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل القرشي الأصبهاني، الملقب بقوام السنة، الإمام العلامة الحافظ شيخ الإسلام، وقدوة أهل السنة في عصره، من أئمة العلم بالتفسير والفقه والعربية، ولد سنة (٤٥٧هـ) وتوفي سنة (٥٣٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/٨٠.

(٦) سورة التوبة: ١٠٥.

وليس رؤية الله تعالى أعمال بني آدم كرؤية رسول الله ﷺ والمؤمنين وإن كان اسم الرؤية يقع على الجميع، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾ . جل وتعالى عن أن يشبه صفة شيء من خلقه صفته، أو فعل أحد من خلقه فعله، فالله تعالى يرى ما تحت الثرى وما تحت الأرض السابعة السفلى وما في السماوات العلى، لا يغيب عن بصره شيء من ذلك ولا يخفى، يرى ما في جوف البحار ولججها كما يرى ما في السماوات، وبنوا آدم يرون ما قرب من أبصارهم ولا تدرك أبصارهم ما يبعد منهم، لا يدرك بصر أحد من الآدميين ما يكون بينه وبينه حجاب، وقد تتفق الأسامي وتختلف المعاني)[1]، والله أعلم.

---

(١) الحجة في بيان المحجة ١٨١/١.



٧- المجاز في صفة المكر المضاف إلى الله تعالى.

ومما ورد في هذه الصفة قول الله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[(١)]، وقوله: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[(٣)].

وقد ذهب العز بن عبد السلام وابن النقيب والقزويني والزركشي[(٤)] إلى أن المكر المضاف إلى الله عز وجل ليس على حقيقته، وإنما هو مجاز عن العقوبة؛ لأنه سبب لها، فهو من التجوز بلفظ السبب عن المسبب.

وعدّ السبكي في موضع والزركشي صفة المكر في آيتي آل عمران والنمل من مجاز المقابلة، قال الزركشي: (حمل اللفظ على اللفظ، فخرج الانتقام بلفظ الذنب؛ لأن الله لا يمكر)[(٥)].

واعترض السبكي في موضع آخر على عد المكر من مجاز المقابلة بآية الأعراف (فإنه لم يذكر قبله ولا بعده مكر الآدمي، فلا مقابلة)[(٦)]، والاعتراض لا على كونه مجازًا؛ وإنما على عده من مجاز المقابلة فليتنبه؛ لأن السبكي يرى أن نسبة المكر إلى الله تعالى (ولو وقع استعماله وحده فهو مجاز على الصحيح) كما قال[(٧)].

---

(١) آل عمران: ٥٤.
(٢) النمل: ٥٠.
(٣) الأعراف: ٩٩.
(٤) مجاز القرآن/٢٠٩و٤٤٢، ومقدمة تفسير ابن النقيب/٣٦، والإيضاح/٤٠٠، والبرهان للزركشي ٢/٣٨١.
(٥) عروس الأفراح٣/١٨٠، و٤/٣٨و٤٤، والبرهان للزركشي٢/٣٩٧.
(٦) عروس الأفراح٤/٣٨، وانظر: الإكسير/٦٥، ومختصر الصواعق المرسلة/٢٨٩ و٢٩٢.
(٧) عروس الأفراح٣/١٨٠.

إلا أن الزركشي ردًا على هذا الاعتراض ذكر أنه (وإن لم يتقدم ذكر مكرهم في اللفظ، لكن تقدم في سياق الآية قبله ما يصير إلى مكر، والمقابلة لا يشترط فيها ذكر المقابل لفظًا؛ بل هو، أو ما في معناه)[1]، وهذا الرد فيه نظر؛ لأن المصطلح عليه في المقابلة ذكر الحقيقة بلفظها لا معناها، كما قال السبكي في رده على ابن سنان الخفاجي[2]: (قد أغرب الخفاجي فقال في سر الفصاحة[3]: إن قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[4] من مجاز المقابلة؛ لأنه لما ذكرت البشارة في المؤمنين في آية أخرى، ذكرت في الكافرين، وهذا يقتضي أن مجاز المقابلة لا يشترط فيه ذكر الطرف الحقيقي لفظًا، بل يسمى كل اسم ثبت لأحد المتقابلين حقيقة أطلق على مقابله مجازًا، وفي هذه التسمية نظر؛ لأنها مخالفة لاصطلاح الناس)[5].

وعلى أي القولين فإن صرف لفظ المكر عن حقيقته إلى المجاز لا دليل عليه إلا ما يعتقده هؤلاء من نفي الصفة عن الله عز وجل، واستحالتها عليه عقلاً، وظنهم أن المكر مذموم على الإطلاق.

---

(١) البرهان للزركشي ٢/٣٩٧.

(٢) أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي، أديب شاعر، معتزلي، ولي قلعة عزاز، ولد سنة (٤٢٢هـ) وتوفي مسمومًا سنة (٤٦٦هـ). انظر: الأعلام٤/١٢٢، ومعجم المؤلفين٢/٢٨٠.

(٣) انظر: سر الفصاحة/١٣٣، وهذا القول نقله عن أبي بكر الصولي.

(٤) آل عمران: ٢١، والتوبة: ٣٤، والانشقاق: ٢٤.

(٥) عروس الأفراح٤/٤٤، وانظر: الإكسير/٦٥.

وقد احتمل العز وبعض من تبعه (أن يكون مكر الله حقيقيًا؛ لأن المكر هو التدبير فيما يضر الخصم خفية، وهذا متحقق من الله عز وجل باستدراجه إياهم بنعمه مع ما أعده لهم من نقمه)[1].

ومع أن هذا الرأي لا يعدو أن يكون احتمالاً مقدمًا عليه المجاز؛ إلا أن السبكي لم يرتضه، فلا يصح عنده هذا الاحتمال، قال: (لأن التدبير – أيضًا- يستحيل نسبة حقيقته إلى الله تعالى)[2]، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا[3].

---

(١) انظر: مجاز القرآن/٢٠٩ و٤٤٢، ومقدمة تفسير ابن النقيب/٣٦، والإيضاح/٤٠٠.

(٢) عروس الأفراح٤/٣٨.

(٣) نفى السبكي عن الله عز وجل حقيقة التدبير، وقد أثبتتها النصوص الشرعية، في قول الله سبحانه: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ﴾ [يونس/٣] ، وقوله : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ [الرعد/٢]، وقوله: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ [السجدة/٥]، بل إن المشركين أثبتوا هذا التدبير لله عز وجل حيث قال الله: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [يونس/٣١]. وأما ما ذكره السبكي وغيره من تأويلات واعتراضات فإنما هو مبني على المنهاج العقدي المخالف للحق في صفات الله وأفعاله، وهو يتفق مع نفي الأشاعرة للحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى؛ لأن التدبير هو: تصريف الأمور على ما يوجب حسن عواقبها، قال السبكي بعد نفيه نسبة التدبير إلى الله: (قال الجوهري: التدبير في الأمر: أن ينظر إلى ما تؤول إليه عاقبته، وقال الراغب: هو التفكر في دبر الأمور، وقال الغزالي: هو جودة الروية في استنباط الأصلح، وهو على الله محال)، فما لم تدركه العقول القاصرة يستحيلونه على الله، مع أن المشركين الذين خاطبهم الله بلغتهم أجابوا على حد ما خاطبهم الله به إثباتًا لا نفيًا، فأقرهم الله على ذلك، وجعله من علامات الرشد والتقوى لمن أرادهما، والله أعلم.

وهذا الذي ذكروه بصيغة الاحتمال هو الحق، وهو ظاهر اللفظ في المعنى الموضوع له، إذ المكر هو: التوصل إلى إيقاع الخصم من حيث لا يشعر[1]، ويوصف به الله في مقام المدح، لا على الإطلاق، كما سبق بيانه في مبحث الإيجاز والإطناب من الفصل الثاني[2].

وفي مختصر الصواعق كلام تام حول وصف الله عز وجل بهذه الصفة وغيرها من الصفات التي غلب استعمال العامة لها في المعاني المذمومة، كالمكر والخداع والاستهزاء والكيد، قال فيه بعد أن ذكر جملة من الآيات فيها: (لما كان غالب استعمال هذه الألفاظ في المعاني المذمومة ظن المعطلون أن ذلك هو حقيقتها، فإذا أطلقت لغير الذم كانت مجازًا. والحق خلاف هذا الظن، وأنها منقسمة إلى محمود ومذموم، فما كان منها متضمنًا للكذب والظلم فهو مذموم، وما كان منها بحق وعدل ومجازاة على القبيح فهو حسن ممدوح، فإن المخادع إذا خادع بباطل وظلم، حسن من المجازي له أن يخدعه بحق وعدل، وكذلك إذا مكر واستهزأ ظالمًا متعديًا، كان المكر به والاستهزاء عدلاً حسنًا...) ثم قال: (فعلم أنه لا يجوز ذم هذه الأفعال على الإطلاق، كما لا تمدح على الإطلاق، والمكر والكيد والخداع لا يذم من جهة العلم ولا من جهة القدرة، فإن العلم والقدرة من صفات الكمال؛ وإنما يذم ذلك من جهة سوء القصد وفساد الإرادة، وهو أن الماكر المخادع يجور ويظلم بفعل ما ليس له فعله أو ترك ما يجب عليه فعله)، ثم قال: (والمقصود أن الله سبحانه لم

---

(١) انظر: لسان العرب٥/١٨٣ مادة (م ك ر).

(٢) انظر: ٣٢٢ من البحث.

يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق، فكيف من الخالق سبحانه، وهذا إذا نزلنا ذلك على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ وأنه سبحانه منزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكماله، ولكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه، وإن نزلنا ذلك على نفي التحسين والتقبيح عقلاً؛ وأنه يجوز عليه كل ممكن ولا يكون قبيحًا، فلا يكون الاستهزاء والمكر والخداع منه قبيحًا ألبتة، فلا يمتنع وصفه به ابتداء، لا على سبيل المقابلة على هذا التقدير، وعلى التقديرين فإطلاق ذلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجازه)[1]، والله أعلم.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة/٢٩٢.

٨- المجاز في صفتي الاستهزاء والسخرية.

ومما ورد في هاتين الصفتين قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَـٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

وقد وجه الزملكاني الاستهزاء المسند إلى الله عز وجل على أنه مجاز مرسل لعلاقة المقابلة[3]، ووجهه العز على أنه من التجوز بلفظ السبب عن المسبب فقال: (سمى عقوبة استهزائهم استهزاء لأنها مسببة عن استهزائهم)[4]، وهذا التوجيه من العز هو في الحقيقة مجاز مقابلة كما ذكر الزملكاني.

وأما لفظ السخرية المضاف إلى الله في آية التوبة فوجهه العز بما وجه به الاستهزاء، قال: (من مجاز تسمية المسبب باسم سببه، فإن سخريته مسببة عن سخريتهم)[5].

وتوجيه هؤلاء البلاغيين لألفاظ الاستهزاء والسخرية المسندة إلى الله عز وجل، هو كتوجيه صفة المكر في المسألة السابقة، إذ يؤول إلى إطلاق نفي

---

(١) البقرة: ١٤-١٥.

(٢) التوبة: ٧٩.

(٣) انظر: البرهان للزملكاني/١٠٣.

(٤) مجاز القرآن/٢٠٩، وانظر: ٤٤٢ من المصدر نفسه.

(٥) المصدر السابق/٤٤١.

هذه الصفات عن الله عز وجل، وما قيل هناك يقال أيضًا هنا، فالاستهزاء والسخرية ليستا عيبًا وعبثًا وظلمًا على الإطلاق؛ بل هما في مقامهما حق وعدل، إذ الاستهزاء في كلام العرب معناه كما يقول الطبري: (إظهار المستهزئ للمستهزأ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهرًا، وهو بذلك من قيله وفعله به مورثه مساءة باطنًا)، قال: (وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر)[1]، ثم بين أن استهزاء الله على هذا المعنى حق وعدل فهو يظهر للمنافقين من الأحكام في الدنيا خلاف الذي لهم عنده في الآخرة، كما أظهروا للنبي ﷺ والمؤمنين في الدين ما هم على خلافه في سرائرهم، قال: (والله جل جلاله مع إظهاره ما قد أظهر لهم من الأحكام الملحقتهم في عاجل الدنيا وآجل الآخرة إلى حال تمييزه بينهم وبين أوليائه، وتفريقه بينهم وبينهم، معد لهم من أليم عقابه ونكال عذابه، ما أعد منه لأعدى أعدائه وشر عباده، حتى ميز بينهم وبين أوليائه، فألحقهم من طبقات جحيمه بالدرك الأسفل، كان معلومًا أنه جل ثناؤه بذلك من فعله بهم -وإن كان جزاءً لهم على أفعالهم، وعدلاً ما فعل من ذلك بهم لاستحقاقهم إياه منه بعصيانهم له- كان بهم -بما أظهر لهم من الأمور التي أظهرها لهم: من إلحاقه أحكامهم في الدنيا بأحكام أوليائه وهم له أعداء، وحشره إياهم في الآخرة مع المؤمنين وهم به من المكذبين إلى أن ميز بينهم وبينهم- مستهزئًا، وبهم ساخرًا، ولهم خادعًا، وبهم ماكرًا. إذ كان معنى الاستهزاء والسخرية والمكر والخديعة ما وصفنا قبل، دون أن يكون ذلك معناه في حال فيها المستهزئ بصاحبه له ظالم، أو عليه فيه غير

---

(١) جامع البيان ١/١٦٦.

عادل، بل ذلك معناه في كل أحواله، إذا وجدت الصفات التي قدمنا ذكرها في معنى الاستهزاء وما أشبهه من نظائره، وبنحو ما قلنا فيه روي الخبر عن ابن عباس[(١)] ورواه بإسناده عن ابن عباس ﷺ في قوله: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ قال: (يسخر بهم للنقمة منهم)[(٢)].

ثم أورد دوافع القائلين بالمجاز في مناقشة لطيفة فقال: (فإن لجأ إلى أن يقول: إن الاستهزاء عبث ولعب، وذلك عن الله عز وجل منفي، قيل له: إن كان الأمر عندك على ما وصفت من معنى الاستهزاء، أفلست تقول: الله يستهزىء بهم، وسخر الله منهم، ومكر الله بهم، وإن لم يكن من الله عندك هزء ولا سخرية؟، فإن قال: لا؛ كذّب بالقرآن وخرج عن ملة الإسلام. وإن قال: بلى؛ قيل له: أفتقول من الوجه الذي قلت: الله يستهزىء بهم، وسخر الله منهم: يلعب الله بهم ويعبث، ولا لعب من الله ولا عبث؟! فإن قال: نعم؛ وصف الله بما قد أجمع المسلمون على نفيه عنه، وعلى تخطئة واصفه به، وأضاف إليه ما قد قامت الحجة من العقول على ضلال مضيفه إليه. وإن قال: لا أقول يلعب الله بهم ولا يعبث، وقد أقول يستهزىء بهم ويسخر منهم؛ قيل: فقد فرقت بين معنى اللعب والعبث، والهزء والسخرية والمكر والخديعة،

---

(١) أبو العباس عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ﷺ وعن أبيه، ابن عم النبي ﷺ، حبر الأمة وترجمان القرآن، أسلم صغيرًا قبل الفتح، وهاجر بعده، دعا له النبي ﷺ أن يفقهه الله في دينه ويعلمه تأويل كتابه، وقد ولد في الشعب قبل الهجرة بثلاث سنين، وتوفي سنة (٧٨هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٣/٣٣١، والإصابة٤/١٢١.

(٢) جامع البيان١/١٦٧، وانظر: تفسير القرآن العظيم١/١٨٤.

ومن الوجه الذي جازَ قِيلُ هذا و لم يَجُزْ قِيلُ هذا افترق معنياهما، فعلم أن لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر)[1].

ولابن تيمية رد على القائلين بالمجاز في الآيات قد سبق ذكره فليرجع إليه وإلى رد ابن القيم[2]. وبذلك يتبين أن ألفاظ السخرية والاستهزاء المسندة إلى الله عز وجل حقيقة، لا مجاز فيها، والله أعلم.

---

(١) جامع البيان ١/١٦٨، وانظر: الحجة في بيان المحجة ١/١٦٨.

(٢) انظر: ٣٢٣ و٣٧٩ من البحث.

٩- المجاز في صفة الخداع.

وهي في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾[(١)].

وقد ذكر العز بن عبد السلام وتبعه ابن النقيب أن في توجيه الآية مذهبين:

الأول: أن مخادعة المنافقين لله من مجاز الحذف، وتقديره: يخادعون رسول الله والله خادعهم، فيكون خداع الرسول ﷺ حقيقيًا، أما خداع الله تعالى إياهم فيجوز أن يكون من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب، ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه، بمعنى أن يعاملهم معاملة المخادع بما أخفاه عنهم من إرادة إضرارهم وإهلاكهم، ويجوز أن يكون حقيقة كما ذكر في المكر[(٢)].

المذهب الثاني: أن تكون مخادعة المنافقين لله من مجاز التشبيه، بمعنى أنهم يعاملونه معاملة المخادع، ويكون خداع الله إياهم من مجاز المقابلة، ويجوز أن يكون من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب، فيكون من مجاز المجاز؛ لأن مخادعتهم مجازية تجوز بها عن شبيهها، فكان إطلاق اللفظ عليها من مجاز التشبيه، وعلى مسببها من مجاز التسبيب[(٣)].

وخلاصة ما ذكره العز وابن النقيب أن نسبة الخداع إلى الله عز وجل فيها توجيهان:

الأول: أن نسبة الخداع إلى الله عز وجل إما أنه مجاز مرسل علاقته السببية أو المقابلة، وإما أنه استعارة.

---

(١) النساء: ١٤٢.

(٢) انظر: مجاز القرآن/٢٠٩، ومقدمة تفسير ابن النقيب/٣٦.

(٣) انظر: مجاز القرآن/٢١٠ و٤٤٢، ومقدمة تفسير ابن النقيب/٣٧.

وهذا التوجيه المجازي يؤول إلى نفي صفة الخداع عن الله عز وجل، ظنًا أنها من صفات النقص والعيب على الإطلاق، كما قيل في صفات المكر والاستهزاء والسخرية.

والتوجيه الثاني: أن خداع الله عز وجل حقيقة لا مجاز فيه، لأن الخداع – كما قيل في المكر- تدبير فيما يضر الخصم خفية، وهذا متحقق من الله تعالى لاستدراجه إياهم بما أجرى عليهم من نعمه مع ما أعد لهم من نقمه.

وهذا التوجيه هو الصحيح؛ لأنه حمل للفظ على حقيقته، ولا يحمل اللفظ على المجاز إلا بقرينة صارفة له عن حقيقته، وليس هنا ما يصرف إلا ما يظن من الخداع أنه صفة نقص وعيب، ولا يصح جعل الخداع صفة نقص على الإطلاق، إذ الخداع في مقامه حق وعدل، كما قيل في المكر والسخرية والاستهزاء.

قال ابن القيم بعد أن ذكر آيات في صفتي المكر والكيد: (وقد قيل: إن تسمية ذلك مكرًا وكيدًا واستهزاء وخداعًا من باب الاستعارة ومجاز المقابلة، نحو: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا ﴾[1]، ونحو قوله: ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾[2]، وقيل – وهو أصوب-: بل تسمية ذلك حقيقة على بابه؛ فإن المكر: إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح وهو إيصال ذلك عمن لا يستحقه، وحسن وهو إيصاله إلى مستحقه عقوبة له، فالأول مذموم والثاني ممدوح، والرب إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلاً منه وحكمة)[3]، والله أعلم.

---

(١) الشورى: ٤٠.

(٢) البقرة: ١٩٤.

(٣) إعلام الموقعين٣/٢١٨، وانظر: صفات الله عز وجل/١٢٩.

١٠- المجاز في صفة القدرة.

في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١].

وقد استشهد العلوي بهذه الآية على تسمية الكل باسم الجزء، فقال ذاكرًا أحد الوجوه التي يرد عليها المجازات المفردة: (وثامنها: تسمية الكل باسم الجزء، كإطلاق لفظ العموم مع أن المراد منه الخصوص، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فقد خرج من هذا كثير من الموجودات التي لا يقدر عليها، فالعموم صار مجازًا في الخصوص)[٢].

إن قول العلوي: (فقد خرج من هذا كثير من الموجودات التي لا يقدر عليها) هو مدار توجيهه البلاغي، فأي موجودات خرجت عن قدرة الله تعالى حتى صار العموم أو الكل في الآية غير مراد؟!

لم يكن العلوي ليغيب عنه وهو يوجه الآية أصوله الاعتزالية لينتصر لها وينافح عنها، حتى ولو كان هذا التوجيه فيه بعد، مادام هذا التوجيه يخدم المعتقد ويدافع عنه، قال المرتضي بعد أن ذكر بعض الآيات في مجيء الله وإتيانه: (ولابد مع وضوح الأدلة على أنه تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال الذي لا يجوز إلا على الأجسام عليه من تأول هذه الظواهر والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قَرُب التأويل أو بَعُد)[٣]، والعلوي نفسه قال: (لابد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاءً للبلاغة حقها لأن

---

(١) المائدة: ١٢٠، وهود: ٤، والروم: ٥٠، والشورى: ٩، والحديد: ٢، والتغابن: ١، والملك: ١.

(٢) الطراز/٣٦.

(٣) أمالي المرتضى ٤/٣٩٩.

مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها)، ثم ذكر عن علماء الكلام من الزيدية والمعتزلة (أنهم يتأولون هذه الظواهر وإن بعدت حذرًا عن مخالفة العقل، واغتفر بعدها لأجل مخالفة العقل، ويعضدون تأويلاتهم بأمور لغوية...)[1].

إن الدافع – إذن- هو خدمة المعتقد لا غير، وحينما نرجع إلى أصول العلوي الاعتزالية نجد من بينها أصل "العدل" ويقصد به عند المعتزلة: بيان أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، ولما كانت أفعال الله كذلك، وأفعال العباد فيها من القبيح فإن الله تعالى غير خالق لأفعالهم، بل هي مخلوقة لهم ومن عملهم وباختيارهم المحض، وفي قدرتهم أن يفعلوها أو يتركوها دون إرادة الله وقدرته[2]، قال القاضي عبد الجبار: (اتفق كل أهل العدل[3] على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه)[4]، وقال أيضًا: (وإذ قد عرفت ذلك وسألك سائل عن أفعال العباد:

---

(١) الطراز/١/٤٠١.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة/٣٠١ ،والمغني في أبواب التوحيد والعدل٨/٣ ، والمعتزلة/١٥٢-١٦٩، وأصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية/٢٤٧،٢١٩، والقضاء والقدر/٣٠٥.

(٣) يريد بأهل العدل: المعتزلة، وقد خالف منهم هذا المذهب: ضرار بن عمرو، وحفص الفرد. انظر: المغني٨/٣، والفصل في الملل والنحل٥/٥٧.

(٤) المغني٨/٣.

أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله عن ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم؟!... وبعد، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب، وأيضًا فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع، وفيها الكفر والإلحاد، والرضا بالكفر كفر)[1].

من خلال ماسبق بيانه ندرك أن أصل "العدل" هو الأساس الذي بنى عليه العلوي توجيهه للآية بالمجاز ليخرج أفعال العباد عن قدرة الله عز وجل، نصرة لمذهبه أمام النصوص الصريحة الدالة على عموم القدرة، وتنفيذًا لوصية المعتزلة حيث قال القاضي عبد الجبار: (فلابد أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد على ما تقدم من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضًا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة)[2].

وقد سبق ذكر منهج أهل السنة والجماعة في القدر[3]، مما يبين أن هذه الآية جارية على الحقيقة في عمومها، لا مجاز فيها ألبتة، فأفعال العباد كلها مخلوقة لله كما قال سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[4]، وهي تجري بقدرته ومشيئته ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[5]، والله أعلم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة/٧٧١.

(٢) المغني١٦/٣٩٥.

(٣) انظر: ٥٢ من البحث.

(٤) الزمر: ٦٢، وانظر: ما علق به محقق الطراز د. عبد المحسن العسكر ١/٦٣ «رسالة دكتوراه لم تنشر».

(٥) التكوير: ٢٩.

١١- المجاز في رؤية الله عز وجل.

وأورد الطوفي في هذا قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[(١)]، وعد قوله تعالى: ﴿ نَّاضِرَةٌ ﴾ مجازًا مرسلاً علاقته السببية، إذ أطلق اسم النظر على الرؤية، والنظر فعل الفاعل، وهو سبب الرؤية، كما قال[(٢)].

وهذا توجيه من الطوفي يؤكد به إثبات رؤية الله عز وجل كما هو مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب الأشاعرة[(٣)]؛ إلا أن عد النظر مجازًا يراد به الرؤية قد يكون ناشئًا عن استجابة لما قاله المعتزلة: إن النظر المقرون بحرف "إلى" ليس اسمًا للرؤية؛ بل لمقدمة الرؤية، وهي: تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، ونظر العين بالنسبة إلى الرؤية كنظر القلب بالنسبة إلى المعرفة، وكالإصغاء بالنسبة إلى السماع، فكما أن نظر القلب مقدمة للمعرفة، والإصغاء مقدمة للسماع، فكذا نظر العين مقدمة للرؤية، ولا يلزم من النظر رؤية، ولما كانوا ينفون رؤية الله تعالى في الآخرة قالوا: لا يلزم من النظر - في آية القيامة- إبصار.

---

(١) القيامة: ٢٢-٢٣.

(٢) انظر: الإكسير/٦٠.

(٣) ينبغي التنبه إلى أن إثبات الأشاعرة للرؤية ليس كإثبات أهل السنة، إذ يخالفونهم في أمرين:

الأول: أن الله يرى لا في جهة، وقالوا: ليس من شرط الرؤية المقابلة والجهة. وهذا تناقض منهم، وضرب من المستحيل، ومن ثم أولها بعضهم بنوع من العلم.

الثاني: أن الرؤية -عند بعضهم- ليست بنفسها نعيمًا ينعم بها المؤمن. انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٢١٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٣٧٦.

ولما كان النظر الذي هو: تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، يلزم منه – عند المعتزلة وغيرهم- أن يكون الله عز وجل جسمًا في جهة مخصوصة، وهما مستحيلان عندهم[1]، حملوا النظر على الانتظار، أو غيره من المعاني المتأولة[2].

وقد سبق الرازيُ الطوفيَ إلى التنزل مع المعتزلة، ومن ثم صرف النظر إلى المجاز، لعلاقة السببية، فقال في تفسيره: (سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، لكنا نقول: لما تعذر حمله على حقيقته، وجب حمله على مسببه وهو الرؤية، إطلاقًا لاسم السبب على المسبب، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار، لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار)[3].

وإنما تعذر حمل النظر على حقيقته عند الرازي للازم الذي ذكره المعتزلة، ويراه الأشاعرة، ولذلك حملوه على مجازه وهو الرؤية؛ لأن الرؤية مسببة عن النظر، كما قالوا[4].

---

(١) الجسمية والجهة من الألفاظ المجملة التي لا تنفى ولا تثبت إلا بعد التفصيل ومعرفة مراد المتكلم بهما. انظر: ١٦٠ و٢١٢ من البحث.

(٢) انظر: متشابه القرآن/٦٧٣، والتفسير الكبير١٠/٧٣٠.

(٣) التفسير الكبير١٠/٧٣٢.

(٤) يلزم الأشاعرة بإثبات الرؤية مثل ما فروا منه، فالذي يرى لا بد أن يكون في جهة، وجهة الله عند أهل السنة هي العلو، والأشاعرة ينفونها، وينفون كل ما يلزم منه الجهة والمكان، ولذا لما رأوا أن إثباتهم للرؤية يلزمهم القول بالجهة، وقد ألزمهم المعتزلة بذلك، قالوا: إنه يرى لا في جهة، ثم أول بعض محققيهم الرؤية بنوع من العلم فقالوا: هي زيادة انكشاف بخلق مزيد من الإدراك، وبذلك صار الخلاف بينهم وبين المعتزلة أقرب ما يكون إلى الخلاف اللفظي. انظر: شرح العقيدة الطحاوية/٢١٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٣٧٦.

وليس الأمر كما قالوا، فإن النظر والرؤية كلاهما بمعنى، قال ابن فارس: (الراء والهمزة والياء أصل يدل على نظر وإبصار لعين أو بصيرة)[1]، ويختلف استعمال النظر بحسب صلاته وتعديه بنفسه، فإذا عدي بالحرف "إلى" فمعناه: الرؤية والمعاينة بالأبصار، قال الأزهري: (إذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين)[2]، كما في قول الله تعالى: ﴿ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓ ﴾[3]، وقوله: ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ ﴾[4]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾[5].

وقد جاء التعبير بالنظر والرؤية كليهما في الأحاديث التي تثبت رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم، من ذلك: ما رواه جرير ﷺ[6] قال: كنا جلوسًا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: «**إنكم سترون ربكم كما**

---

(١) معجم مقاييس اللغة٢/٤٧٢ مادة (رأى)، وانظر: لسان العرب٥/٢١٥ مادة (ن ظ ر)، و١٤/٢٩١ مادة (رأى).

(٢) تهذيب اللغة١٤/٣٧١ مادة (ن ظ ر)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية/٢٠٩.

(٣) الأنعام: ٩٩.

(٤) الأعراف: ١٤٣.

(٥) الغاشية: ١٧.

(٦) أبو عمرو أو أبو عبد الله جرير بن عبد الله بن جابر البَجَلي ﷺ، من أعيان الصحابة ﷺ، أسلم قبل حجة الوداع، وحج مع النبي ﷺ، وبعثه ﷺ إلى ذي الخَلَصة فهدمها، وبايع النبي ﷺ على النصح لكل مسلم، وما رآه الرسول ﷺ إلا تبسم، وقدمه عمر على جميع بجيلة في حروب العراق، توفي سنة (٥١هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٢/٥٣٠، والإصابة١/٥٨١.

ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيتـــه...»[1]، وعـن الـنبي ﷺ قـال: **«إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل، ثم تـــلا هذه الآية:** ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ﴾[2]»[3]، والله أعلم[4].

(١) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٤).

(٢) يونس: ٢٦.

(٣) أخرجه مسلم (ح١٨١) عن صهيب رضي الله عنه.

(٤) انظر في مسألة الرؤية عند أهل السنة ومخالفيهم: ١٨٣ من البحث.



١٢- المجاز في الإيمان.

وفي ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ ﴾[(٣)].

أما الآيتان الأوليان فاستشهد بهما العز بن عبد السلام وتبعه ابن النقيب والزركشي[(٤)] على التجوز بلفظ السبب عن المسبب؛ فإطلاق لفظ الإيمان هنا مجاز عما نشأ عنه من الطاعة، ففي الآية الأولى أطلق الإيمان على الصلاة[(٥)]، وفي الثانية أطلق على العمل ببعض التوراة؛ لأن الإيمان سبب للعمل.

وأما الآية الثالثة فاستشهد بها العز ومن تبعه[(٦)] على التجوز بالمجاز عن المجاز ونقلوا عن مجاهد[(٧)] تفسيره: ومن يكفر بلا إله إلا الله فقد حبط عمله[(٨)]،

---

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) البقرة: ٨٥.

(٣) المائدة: ٥.

(٤) انظر: مجاز القرآن/٢١٤، ومقدمة ابن النقيب/٣٨، والبرهان للزركشي٢/٣٨٢.

(٥) نزلت الآية فيمن صلى قبل نسخ القبلة، كما أخرج البخاري (ح٤٠) عن البراء ﷺ: أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجال وقتلوا، فلم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾.

(٦) انظر: مجاز القرآن/٤٥٢، ومقدمة ابن النقيب/٦٧، والبرهان للزركشي٢/٤٠٨.

(٧) أبو الحجاج مجاهد بن جبر - وقيل: جبير- المكي، الإمام شيخ القراء والمفسرين، أخذ القرآن والتفسير عن ابن عباس ﷺ، وروى عن غيره من الصحابة ﷺ، وحدث عنه جمع من كبار التابعين منهم طاووس وعكرمة وعطاء وغيرهم، توفي سنة (١٠٤هـ) وقيل غير ذلك. انظر: سير أعلام النبلاء٤/٤٤٩.

(٨) لم أجده في كتاب: تفسير الإمام مجاهد، ولا في تفسير الطبري، ولا في الدر المنثور، عند تفسير هذه الآية، والذي في الطبري عن مجاهد قال: (من يكفر بالله). وانظر توجيه الطبري لهذا التفسير في جامع البيان٤/٤٥٠.

قال العز: (فإن حمل قوله على ظاهره كان هذا من مجاز المجاز؛ لأن قول لا إله إلا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ، والتعبير بلا إله إلا الله عن الوحدانية من مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه، والأول من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب؛ لأن توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجنان)[١].

وكان الدافع لهذا التوجيه هو مذهب العز الأشعري الذي يرى أن الإيمان لا يطلق حقيقة إلا على تصديق القلب، أما القول والعمل فإنهما لا يدخلان في مسمى الإيمان حقيقة.

ولما ورد في النصوص الشرعية ما يستدل به على إدخال القول والعمل في مسمى الإيمان حقيقة وجد المخالفون لمنهاج أهل السنة في التوجيه البلاغي ملاذًا – وليس لهم ذلك مقابل الحقائق الشرعية-، فاستعانوا بالمجاز[٢] على أن القول والعمل مسببان عن الإيمان فهما من إطلاق السبب وإرادة المسبب، ولو قالوا إنه من إطلاق الكل وإرادة الجزء لكان أقرب.

لكن الذي عليه السلف الصالح أهل السنة والجماعة ما سبق تقريره بأدلته أن الإيمان حقيقة في القول والعمل كما أنه حقيقة في التصديق والاعتقاد[٣].

---

(١) مجاز القرآن/٤٥٢.

(٢) انظر: الإيمان/١١٢، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/١١٦.

(٣) انظر: ٤٣ و١٥٠ و١٧٢ من البحث.

ب – ٢ – الاستعارة

يعد أبو عمرو بن العلاء أول من عرف عنه إطلاق اسم الاستعارة على هذا الأسلوب وإن لم يُعرِّفها، قال في بيت ذي الرمة[١]:

أَقَامَت بِه حتى ذَوَى العُودُ والْتوَى ولَفَّ الثُّريّا في مُلاءَتِه الفَجْرُ

قال: (صير للفجر ملاءة، ولا ملاءة له، وإنما استعار هذه اللفظة، وهو من عجيب الاستعارات)[٢].

ثم جاء الجاحظ فكان أول من خطا خطوة في تعريف الاستعارة –وإن كان تعريفًا فضفاضًا فيه من السعة بحيث لا يمنع من دخول المجاز المرسل– إذ جعل الاستعارة: (تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه)[٣].

ثم تتابع العلماء على الاستعارة تعريفًا وبيانًا إلى أن استقر بها النوى عند عبد القاهر الجرجاني فكان دقيقًا في تعريفها حيث قال: (الاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه)[٤].

---

(١) ديوان ذي الرمة بشرح الباهلي ورواية ثعلب ٥١٦/١. وذو الرُّمة هو: أبو الحارث غيلان بن عقبة المضري، من فحول الشعراء، اشتهر بتشبيبه بمية المِنقرية، قال أبو عمرو ابن العلاء: (افتتح الشعراء بامرئ القيس، وختموا بذي الرمة)، ولد سنة (٧٧هـ) وتوفي سنة (١١٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٥/٢٦٧، والأعلام٥/١٢٤، ومعجم المؤلفين٢/٦٠٥.

(٢) انظر: حلية المحاضرة١/١٣٦، والعمدة١/٢٦٩ ، ومعجم المصطلحات البلاغية١/١٣٧، والبيان/١٦٢.

(٣) البيان والتبيين١/١٥٣ ، وانظر: البيان/١٦٢، والاستعارة/٦.

(٤) دلائل الإعجاز/٦٧.

وهذا التعريف هو ما جرى عليه المتأخرون في تعريف الاستعارة، إذ هي: المجاز الذي علاقته المشابهة، أو: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة الموضوع له(١).

وللاستعارة ثلاثة أركان: المستعار منه وهو المشبه به، والمستعار له وهو المشبه، والمستعار وهو اللفظ المنقول.

وقد قسمت الاستعارة تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة، فمرة باعتبار ذاتها، ومرة باعتبار لفظها، ومرة باعتبار طرفيها، ومرة باعتبار ما يلائم أحد طرفيها، ومرة باعتبار الجامع بين طرفيها... وليس المجال هنا لعرض تقسيمات البلاغيين وآرائهم فيها، وإنما هي إشارات سريعة للعلم.

ولعبد القاهر الجرجاني كلام جميل وطويل بين فيه بلاغة الاستعارة وحسنها فليرجع إليه في كتابه "أسرار البلاغة"(٢).

وبعد، هذه إشارات عن الاستعارة في البلاغة العربية، ولنبدأ الآن في مقصودنا بذكر آيات العقيدة التي أوردها البلاغيون في مبحث الاستعارة ووجهوها توجيهًا لم يخل من خدمة مذاهبهم العقدية.

---

(١) انظر: جامع العبارات في تحقيق الاستعارات/١٩١.

(٢) أسرار البلاغة/٤٢-٤٣. وانظر في بلاغة الاستعارة: فن الاستعارة/٣٢٠، وفنون التصوير البياني/١٩٧، والاستعارة/٩٣و١٠٣.

١- الاستعارة في إنزال القرآن.

وفي ذلك أورد العز بن عبد السلام قول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾[١]، وقوله: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾[٢]، وقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾[٣]، وقوله: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ ﴾[٤]، وقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾[٥]، وقوله: ﴿ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾[٦].

وقد استشهد العز بهذه الآيات على وصف المعاني ومنها القرآن بالنزول والإنزال، ثم قال موجهًا: (وهذا من مجاز التشبيه، لما كانت هذه الأشياء[٧] مكتوبة في اللوح المحفوظ، ثم خلقت في القلوب، شبهت بما كان عاليًا ثم نزل)[٨].

وفي هذا التوجيه يشير العز بن عبد السلام أن القرآن معنى من المعاني، وهو مخلوق في القلوب، ولم ينزل من علو، ولذا كان النزول والإنزال في الآيات لا يراد منه حقيقته، وإنما هو استعارة عن الخلق.

---

(١) الحديد: ١٦.

(٢) النساء: ١٧٤.

(٣) يوسف: ٢.

(٤) النحل: ٤٤.

(٥) القدر: ١.

(٦) الإسراء: ١٠٦.

(٧) يقصد القرآن وغيره -كالسكينة- مما ذكرته الآيات الأخرى والأحاديث التي أوردها، واقتُصر هنا على ما يخص البحث.

(٨) مجاز القرآن/٤٠٤.

وهذا التوجيه البلاغي من العز له بعدٌ عقدي؛ ندركه من خلال عرضنا لعقيدة الأشاعرة - التي ينتسب إليها العز ويدافع عنها- في كلام الله عز وجل وكتابه الكريم، وتتلخص فيما يلي:

أولاً: يثبت الأشاعرة صفة الكلام لله عز وجل وهي إحدى الصفات السبع التي يثبتونها[1].

ثانيًا: يرى الأشاعرة أن "الكلام" عند الإطلاق هو اسم للمعنى دون اللفظ، وإطلاق الكلام على اللفظ مجاز؛ لأنه دال على المعنى.

ثالثًا: إثباتهم "كلام الله عز وجل" مبني على قولهم في اسم "الكلام" عند الإطلاق، "فكلام الله" عندهم هو: المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى دون الحروف والألفاظ، ويسمونه "الكلام النفسي".

رابعًا: الحروف والألفاظ حادثة ومخلوقة لله عز وجل، وليست هي بكلام الله عز وجل، وإنما هي عبارة عن الكلام النفسي.

خامسًا: كلام الله الذي هو المعنى القائم بذاته صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب، ولذا فهي لا تتعلق بمشيئته واختياره، فلا يصح أن يتكلم الله بما شاء متى شاء.

سادسًا: كلام الله الذي هو الكلام النفسي معنى واحد لا يتجزأ، وهو الأمر بكل مأمور، والنهي عن كل منهي عنه، والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراةً، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً.

---

(١) ويسمونها: الصفات المعنوية أو صفات المعاني، وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

سابعًا: بناء على ما سبق فإن القرآن العربي بحروفه ولفظه ليس كلام الله؛ وإنما هو عبارة عن كلام الله، فهو مخلوق؛ خلقه الله في الهواء، أو في اللوح المحفوظ ونزل به جبريل من اللوح لا من الله على الحقيقة، أو عبر عنه بهذا اللفظ و النظم جبريل عليه السلام، أو محمد ﷺ، بدليل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾[1]، وغيرها من الدلائل.

ثامنًا: نزول القرآن ليس نزولاً من علو إلى أسفل؛ وإنما هو نزول إعلام وإفهام، فجبريل عليه السلام أدرك كلام الله تعالى، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه من غير نقل لذات الكلام[2].

هذه عقيدة الأشاعرة الذين ينتسب إليهم العز، وقد ذكر العز طرفًا منها في رسالته المسماة "الملحة في اعتقاد أهل الحق"[3].

وهذه العقيدة مبنية على إنكارهم قيام الصفات الاختيارية[4] بالرب سبحانه وتعالى، التي يسمونها مسألة "حلول الحوادث"[5].

---

(١) الحاقة: ٤٠، والتكوير: ١٩.

(٢) انظر في بيان عقيدة الأشاعرة في كلام الله والقرآن ورد أهل السنة عليهم: الإنصاف/١١٥-١٩٢، وأصول الدين/١٠٦، والإرشاد/١٠٥، والصراط المستقيم/١٦، والتسعينية٢/٤٣٢، ومختصر الصواعق المرسلة/٤٧٥ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٢٥٥، وشعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه/١٩٧، ومنهج الأشاعرة في العقيدة/٤١.

(٣) ذكرها السبكي في طبقات الشافعية ٥/٨٥، وطبعت مفردة بعناية حسن سويدان.

(٤) الصفات الاختيارية –كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية–: (هي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة). مجموع الفتاوى ٦/٢١٧.

(٥) يقول الأشاعرة بنفي "حلول الحوادث" بذات الله تعالى، ويعنون بذلك نفي ما يتعلق بالله من الصفات الفعلية والاختيارية التي تقوم بذاته، لأنه لو اتصف بها –على حد دعواهم– لقامت به الحوادث، ولو قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. انظر: مجموع الفتاوى٦/٢٢٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٠٥٣.

وبعد هذا العرض الموجز ندرك الخلفية العقدية التي استمد منها العز توجيهه البلاغي لنزول القرآن وإنزاله في الآيات السابقة.

فالقرآن – عنده– معنى من المعاني؛ لأن كلام الله تعالى –عنده– هو المعنى القائم بالنفس دون اللفظ، ولذا فإن النزول والإنزال ليس على حقيقته؛ (لأن الإنزال بمعنى الانتقال وهو يختص بالأجسام والأجرام، ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى، وقيامه بنفس الباري سبحانه وتعالى، واستحالة مزايلته للموصوف به؛ فلا يستريب في إحالة الانتقال عليه)[1].

وتوجيه العز مردود من وجوه عديدة:

أولها: في بيان حقيقة "الكلام".

فـ"الكلام" ليس هو المعنى دون اللفظ كما يقول الأشاعرة، وليس هو اللفظ دون المعنى كما يقول المعتزلة؛ وإنما "الكلام" حقيقة في الأمرين معًا على سبيل الجمع، فكل من اللفظ والمعنى جزء مسماه، فدلالة "الكلام" عليهما بطريق المطابقة، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضمن. قال في مختصر الصواعق: (وهذا قول أكثر العقلاء، فإنما استحق الاسم للفظه ومعناه، كما أن الإنسان إنما استحق الإنسان لجسمه ونفسه، فمجموعهما هو الإنسان)[2].

---

(١) الإرشاد/٥٨ بتصرف.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة/٥٠٥ ، وانظر: مجموع الفتاوى١٢/٢٤٤.

ثانيها: أن القرآن كله بحروفه ومعانيه هو كلام الله وليس مخلوقًا، قال شيخ الإسلام: (والصواب الذي عليه سلف الأمة -كالإمام أحمد والبخاري[1] صاحب الصحيح في كتاب "خلق أفعال العباد" وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم- اتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله؛ حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلام غيره، وأن الله تعالى يتكلم بصوت، كما جاءت به الأحاديث الصحاح[2]، وليس ذلك كأصوات العباد، لا صوت القارئ ولا غيره...)[3].

ثالثها: أن القرآن -الذي هو كلام الله بلفظه ومعانيه- لم يخلق في القلوب أو في الهواء أو في اللوح المحفوظ، وإنما تلقاه جبريل عليه السلام عن الله عز وجل

---

(١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، الإمام الحافظ المحدث الفقيه، صاحب الصحيح الذي لم يصنف مثله، ولد سنة (١٩٤هـ) وتوفي سنة (٢٥٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٢/٣٩١.

(٢) منها: ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثًا إلى النار». أخرجه البخاري (ح٧٤٨٣) ومسلم (ح٢٢٢). وعن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنيس رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُد، كما يسمعه من قَرُب: أنا الملك، أنا الديان». أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا [كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿ لَا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ﴾] ووصله في الأدب المفرد (ح٩٧٠)، وفي خلق أفعال العباد/١٣٧، وانظر: تغليق التعليق٥/٣٥٥، وأخرجه أحمد(٣/٤٩٥)، وابن ابي عاصم في كتاب السنة (ح ٥١٤)، والحاكم (٤/٥٧٤) وصححه، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في ظلال الجنة (ح ٥١٤).

(٣) مجموع الفتاوى ١٢/٢٤٣، وانظر: التسعينية٢/٤٣٢و٥٧٤.

بلفظه ومعانيه ونزل به إلى النبي ﷺ كما سمعه عن ربه عز وجل، نزل به نزولاً حقيقيًا لا مجاز فيه، وهذا ما دلت عليه النصوص الشرعية، كما في الآيات السابقة، وقول الله تعالى: ﴿ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[6].

ويلحظ في نظم الآيات أن الإنزال والتنزيل مقيد بأنه من الله، و لم يرد هذا التقييد إلا في إنزال القرآن كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية[7]، أما غير القرآن فيرد الإنزال إما مقيدًا بأنه من السماء، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴾[8]، وإما غير مقيد كقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ ﴾[9]، وقوله: ﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ ﴾[10]، وقد يرد إنزال القرآن أيضًا غير مقيد.

---

(١) فصلت: ٤٢.
(٢) الزمر: ١.
(٣) النحل: ١٠٢.
(٤) الأنعام: ١١٤.
(٥) فصلت: ٢.
(٦) السجدة: ٢.
(٧) انظر: مجموع الفتاوى ١٢/٢٤٧و ٥٢٠.
(٨) الفرقان: ٤٨.
(٩) الحديد: ٢٥.
(١٠) الفتح: ٢٦.

وإذا كان نزول القرآن وإنزاله إذا ورد مقيدًا لم يقيد إلا بكونه من الله دون غيره من الأشياء؛ فهذا دليل النظم على أن القرآن كلام الله بلفظه ومعانيه، قد سمعه جبريل عليه السلام من الله ثم نزل به كما سمعه إلى رسول الله ﷺ. ثم إن المجرور بـ"مِن" حكمه حكم المضاف، والمضاف إليه سبحانه نوعان:

أحدهما: أعيان قائمة بنفسها، كبيت الله وناقة الله وروح الله وعبده، فهذا إضافة مخلوق إلى خالقه، وهي إضافة اختصاص وتشريف.

والثاني: إضافة صفة إلى موصوفها، كسمعه وبصره وعلمه وحياته وقدرته وكلامه ووجهه ويديه ومشيئته ورضاه وغضبه، فهذا يمتنع أن يكون المضاف فيه مخلوقًا منفصلاً؛ بل هو صفة قائمة به سبحانه.

وهكذا حكم المجرور بـ"مِن"، فقوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[1] لا يقتضي أن تكون أوصافًا له قائمةً به، وقوله: ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي ﴾[2] وقوله: ﴿ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[3] يقتضي أن يكون هو المتكلم به، وأنه منه بدأ وإليه يعود[4].

وأما إضافة القول إلى الرسول في آيتي الحاقة والتكوير؛ فإن المراد بالرسول في الآيتين مختلف، فالرسول في آية الحاقة هو محمد ﷺ، والرسول في آية التكوير هو جبريل عليه السلام (فأضافه إلى الرسول من البشر تارة، وإلى الرسول من الملائكة تارة، باسم "الرسول"، ولم يقل: إنه لقول ملك، ولا نبي؛ لأن لفظ

---

(١) الجاثية: ١٣.

(٢) السجدة: ١٣.

(٣) فصلت: ٤٢.

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة/٤٢٢.

الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره لا منشئ له من عنده ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ﴾[1]، فكان قوله: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾[2] بمنزلة قوله: لتبليغ رسول، أو مُبلِّغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، أو مسموع عن رسول كريم، وليس معناه أنه أنشأه، أو أحدثه، أو أنشأ شيئًا منه، أو أحدثه رسول كريم، إذ لو كان منشئًا لم يكن رسولاً فيما أنشأه وابتدأه؛ وإنما يكون رسولاً فيما بلغه وأداه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقًا.

وأيضًا فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشئ المؤلف لها، فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه، ولو جاز أن تكون الإضافة هنا لأجل إحداث الرسول له أو لشيء منه لجاز أن نقول: إنه قول البشر، وهذا قول الوحيد الذي أصلاه الله سقر)[3].

ولعل ما سبق من وجوه كاف في بطلان توجيه العز، وإلا فإن الرد على عقيدة الأشاعرة – التي استمد منها العز توجيهه- يطول، وقد أطال أهل السنة والجماعة الرد عليهم في مؤلفاتهم خاصة شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من كتاب[4]، وقد قال في مختصر الصواعق: (وجمهور العقلاء يقولون: إن تصور هذا المذهب كاف في الجزم في بطلانه، وهو لا يتصور إلا كما تتصور المستحيلات الممتنعات)[5]، والله أعلم.

---

(١) المائدة: ٩٩.

(٢) الحاقة: ٤٠.

(٣) مجموع الفتاوى ١٢/٢٦٥و ٥٢١.

(٤) أهمها: كتاب "التسعينية" وانظر: "مجموع الفتاوى" الجزء الثاني عشر الخاص بـ"القرآن كلام الله".

(٥) مختصر الصواعق المرسلة/٤٧٥.



٢- الاستعارة في إضافة القول والفعل إلى النار -أعاذنا الله منها-.

وفي ذلك أورد بعض البلاغيين قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ إِذَآ أُلْقُواْ فِيهَا سَمِعُواْ لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ ۝ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُواْ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴾[٣].

وقد وجه ابن أبي الإصبع آية "ق" على أنها من إسناد أفعال من يعقل إلى ما لا يعقل[٤]، أما العز فاستشهد بهذه الآية على النوع السادس والثلاثين من مجاز التشبيه وهو "التجوز بلسان المقال عن دلالة الحال لاشتراكهما في الدلالة"[٥]، ويريد بذلك أن النار لم يصح منها قول؛ لكن إضافة القول إليها مجاز عن سعتها.

أما آيتا الفرقان والملك، فاستشهد بهما الرازي على استعارة المعقول للمحسوس وقال: (لفظ "الغيظ" مستعار)[٦] ولم يبين وجه الاستعارة، وكذا فعل الزنجاني، وابن النقيب، والحلبي، والنويري، والزركشي[٧]، لكن السكاكي

---

(١) ق: ٣٠.

(٢) الملك: ٧-٨.

(٣) الفرقان: ١٢.

(٤) بديع القرآن/٢٠٣.

(٥) مجاز القرآن/٣٣٦.

(٦) نهاية الإيجاز/٢٦٩.

(٧) انظر: معيار النظار/٣٤، ومقدمة ابن النقيب/١٠٠، وحسن التوسل/١٣٧، ونهاية الأرب٧/٥٩، والبرهان للزركشي ٣/٤٩٢.

بين وجه الاستعارة في الآيتين فقال: ("الغيظ" و"التغيظ" مستعاران من الحالة الوجدانية التي تدعو إلى الانتقام للحالة المتوهمة من نار الله - أعاذنا الله منها برحمته وفضله-)[1].

وبنحوه وجه العز بن عبد السلام وبدر الدين ابن مالك والعلوي[2]، وعدهما ابن أبي الإصبع من إسناد أفعال من يعقل إلى ما لا يعقل[3].

وكل هذه التوجيهات من البلاغيين قائمة على نفي القول والفعل من النار، وهذا نفي لا يصح، بني عليه توجيه بالاستعارة لا يستقيم؛ لما يلي:

أولاً: لم يذكر البلاغيون في توجيهاتهم أي قرينة تمنع من إرادة الحقيقة، وليس في الآيات ما يدل على خلاف الحقيقة، إلا أن تكون الحقيقة عند هؤلاء فيما يشاهد ويدرك كنهه وكيفيته، وما لا تسعه العقول فليس من الحقيقة، ولذا فإن القرينة العقلية مقدمة على الإطلاق.

وليس الأمر كذلك، فإن الله عز وجل كما جعل للبشر أحوالاً تجري بهم على الحقيقة التي ندركها؛ فإنه أيضًا جعل لغيرهم أحوالاً تجري بهم على الحقيقة التي لا ندرك كيفيتها، وكل ذلك بقدرة الله عز وجل ومشيئته، وليس كل ما غاب عنا ولم نشاهده أو ندرك كيفيته فهو مما يحتمل المجاز، والله عز وجل قد قال: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾[4] (وإذا كان علمنا بعالم الشهادة محدودًا، فهل يمكن أن يكون لنا علم بما وراء ذلك من عالم الغيب،

---

(١) المفتاح/٣٨٨.

(٢) مجاز القرآن/٣٧٩، والمصباح/١٤١، والطراز/١١٧و١١٨و٥٥٥.

(٣) بديع القرآن/٢٠٣.

(٤) الإسراء: ٨٥.

وهو المحجوب عنا حجبًا كليًا؟، إن المجهول في عالم الشهادة يمكن لإنسان أن يصل إلى شيء منه بما وهبه الله من عقل وإدراك وإرادة ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْأَفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[1]، وكلما ازداد الإنسان علمًا ومعرفة في عالم الشهادة علم من الحقائق ما كان مجهولاً، ويمكن على هذا أن يغير نظرته إلى القرائن والحقائق والمجازات، ولكن عالم الغيب لا سبيل إليه إلا بوحي، ومتى انقطع الوحي فستظل معرفتنا به ثابتة لا تتغير، وهذا الذي نعرفه هل نقيسه إلى معرفتنا المدركة بعقولنا؟ أو نقيسه إلى قوانين وجودنا، فما جاز هنا جاز هناك، وما وافقه فهو حقيقة، وما خالفه فهو مجاز؟)[2]، ومما يدل على ذلك ما يجري في الآخرة مما لا تدركه العقول ولا يخطر على القلوب، كما قال النبي ﷺ: «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاقرؤوا إن شئتم: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾[3]»[4].

وقال ابن عباس رضي الله عنه: (لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا إلا الأسماء)[5]، قال الإمام أحمد في سياق رده على من نفى كلام الله: (وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان، أليس الله قال

---

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) رأي في قرينة المجاز/١٥٥- بحث في مجلة جامعة الأزهر- فرع المنوفية- العدد الثاني عشر- ١٤١٢هـ.

(٣) السجدة: ١٧.

(٤) أخرجه البخاري (ح٣٢٤٤) ومسلم (ح٢٨٢٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١/٢١٠).

للسماوات والأرض: ﴿ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾[1] أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات؟ وقـال: ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾[2] أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين؟ والجوارح إذا شهدت على الكافر فقالوا: ﴿ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾[3] أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟ لكن الله أنطقها كيف شاء)[4]. وقال ابن قتيبة: (وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب والله تبارك وتعالى ينطق الجلود، والأيدي، والأرجل[5]، ويسخر الجبال والطير بالتسبيح فقال: ﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ۝١٨ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۖ كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾[6]، وقال: ﴿ يَـٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ ﴾[7] أي: سبحن معه. وقال: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَـٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[8]... وهذا سليمان عليه السلام يفهم منطق الطير وقول النمل... وهذا رسول الله ﷺ

---

(١) فصلت: ١١.

(٢) الأنبياء: ٧٩.

(٣) فصلت: ٢١.

(٤) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد/١٣١.

(٥) كما قال الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [فصلت:٢١]، وقال: ﴿ ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [يس:٦٥].

(٦) ص: ١٨-١٩.

(٧) سبأ: ١٠.

(٨) الإسراء: ٤٤.

تخبره الذراع المسمومة[1]، ويخبره البعير أن أهله يجيعونه ويدئبونه[2] في أشباه لهذه كثيرة)[3].

ثانيًا: لو نظر البلاغيون في حديث رسول الله ﷺ لوجدوا فيه ما يؤكد هذه الحقيقة من أحوال جهنم - أعاذنا الله منها- ، ولذا قال ابن عطية في قوله تعالى: ﴿ إِذَا رَأَتْهُم ﴾ : (ولفظ "رأتهم" يحتمل الحقيقة ويحتمل المجاز، على معنى: صارت منهم على قدر ما يرى الرائي من البعد؛ إلا أنه ورد حديث يقتضي الحقيقة...)[4]. وكذا نهج القرطبي[5].

قال ابن قتيبة: (وأما تأولهم ... فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة، وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عز وجل من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله ﷺ ممتنع عن مثل هذه التأويلات)[6].

ومما ورد: ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة:**

---

(١) أخرجه أبو داود (ح٤٥١٠و٤٥١٢) وأصله في الصحيحين (البخاري: ح٢٦١٧، ومسلم: ح٢١٩٠) وانظر: صحيح سنن أبي داود للألباني (ح٣٧٨٤).

(٢) أخرجه أحمد (٢٠٤/١و٢٠٥-ح١٧٤٥) وأبو داود (ح٢٥٤٩) عن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه ، وأخرجه مسلم (ح٣٤٢و٢٤٢٩) مختصرًا من غير ذكر قصة الجمل.

(٣) تأويل مشكل القرآن/١١٣.

(٤) المحرر الوجيز ٩/١٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٧/١٣.

(٦) تأويل مشكل القرآن/١١٢.

مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم، قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ، حتى يضع رجله فتقول: قط قط، فهنالك تمتلئ، ويزوى بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحدًا، وأما الجنة فإن الله عز وجل ينشئ لها خلقًا»[1].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يخرج عنق من النار يوم القيامة، له عينان يبصر بهما، وأذنان يسمع بهما، ولسان ينطق به، فيقول: إني وكلت بثلاثة: بكل جبار عنيد، وبكل من ادعى مع الله إلهًا آخر، والمصورين**»[2].

قال القاري[3]: (والظاهر أن المراد بالعنق: الجيد، على ما هو المعروف في اللغة، إذ لا صارف عن ظاهره، فهو مؤنث، والمعنى: أنه تخرج قطعة من النار على هيئة الرقبة الطويلة، لها عينان تبصران، وأذنان تسمعان، ولسان ينطق)اهـ[4].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٤٨٥٠)، ومسلم (ح٢٨٤٦).

(٢) أخرجه أحمد (٣٣٦/٢)، والترمذي (ح٢٥٧٤) وقال: (هذا حديث حسن غريب صحيح)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ح٢٠٨٣)، وأخرجه البزار كما في كشف الأستار (ح٣٥٠٠) عن أبي سعيد ﷺ ونحوه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد١٠/٣٩٢: (رواه البزار واللفظ له، وأحمد باختصار، وأبو يعلى بنحوه، والطبراني في الأوسط، وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح).

(٣) علي بن سلطان محمد الهروي، نور الدين القاري، من علماء الحنفية، صنف في التفسير والحديث والفقه وغيرها من العلوم، توفي بمكة سنة (١٠١٤هـ). انظر: الأعلام٥/١٢، ومعجم المؤلفين٢/٤٤٦.

(٤) مرقاة المفاتيح٨/٣٣٤.

وعن ابن عباس ﷺ قال: «إن الرجل ليجر إلى النار، فتنزوي وتنقبض بعضها إلى بعض، فيقول لها الرحمن: مالك؟ فتقول: إنه يستجير مني، فيقول: أرسلوا عبدي. وإن الرجل ليجر إلى النار، فيقول: يارب، ما كان هذا الظن بك، فيقول: فما كان ظنك؟ فيقول: أن تسعني رحمتك، فيقول: أرسلوا عبدي. وإن الرجل ليجر إلى النار، فتشهق إليه النار شهوق البغلة إلى الشعير، وتزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف»[1].

قال الشنقيطي: (اعلم أن التحقيق: أن النار تبصر الكفار يوم القيامة، كما صرح الله بذلك في قوله هنا: ﴿ إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾، ورؤيتها إياهم من مكان بعيد، تدل على حدة بصرها كما لا يخفى، كما أن النار تتكلم كما صرح الله به في قوله: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴾. والأحاديث الدالة على ذلك كثيرة، كحديث محاجة النار مع الجنة، وكحديث اشتكائها إلى ربها، فأذن لها في نفسين[2]، ونحو ذلك، ويكفي في ذلك أن الله جل وعلا صرح في هذه الآية أنها تراهم، وأن لها تغيظًا على الكفار، وأنها تقول: هل من مزيد.

واعلم أن ما يزعمه كثير من المفسرين وغيرهم، من المنتسبين للعلم من أن النار لا تبصر، ولا تتكلم، ولا تغتاظ، وأن ذلك كله من قبيل المجاز، أو أن الذي يفعل ذلك خزنتها كله باطل ولا معول عليه لمخالفته نصوص الوحي الصحيحة بلا مستند، والحق هو ما ذكرنا.

وقد أجمع من يعتد به من أهل العلم على أن النصوص من الكتاب والسنة، لا يجوز صرفها عن ظاهرها إلا لدليل يجب الرجوع إليه، كما هو معلوم في محله)[3]، والله أعلم.

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٩/٣٧٠، وصحح إسناده ابن كثير في تفسيره ٩٧/٦، والسيوطي في الدر المنثور ٦٤/٥.

(٢) أخرجه البخاري (ح٥٣٧و٣٢٦٠)، ومسلم (ح٦١٧).

(٣) أضواء البيان٢٨٨/٦.

٣- الاستعارة في مخاطبة السماء والأرض وقولهما، وعرض الأمانة عليهما.

وأورد بعض البلاغيين في ذلك قول الله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[(٤)].

استشهد الرازي بآية فصلت لاستعارة المحسوس للمعقول، وقال: (جعل للسماوات والأرض قولاً وطاعةً)[(٥)]، وكذا قال الزنجاني، وابن النقيب، والحلبي، والنويري[(٦)]، وقال ضياء الدين ابن الأثير: (نسبة القول إلى السماء والأرض من باب التوسع؛ لأنهما جماد، والنطق إنما هو للإنسان لا للجماد، ولا مشاركة ها هنا بين المنقول والمنقول إليه)[(٧)].

وقال العز بن عبد السلام: (تجوز بقوله: ﴿ قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ عن تأتيهما وانقيادهما لقدرته وإرادته)[(٨)].

---

(١) فصلت: ١١.

(٢) الانشقاق: ٢ و٥.

(٣) هود: ٤٤.

(٤) الأحزاب: ٧٢.

(٥) نهاية الإيجاز /٢٦٨.

(٦) معيار النظار ٢/٣٦، مقدمة تفسير ابن النقيب/٩٩، حسن التوسل/١٣٧، نهاية الأرب٧/٥٩.

(٧) المثل السائر ٢/٨٦.

(٨) مجاز القرآن /٣٣٧.

وقال نجم الدين ابن الأثير: (قوله: ﴿ قَالَتَآ ﴾ تحتمل الحقيقة والمجاز، فإن حملتا على الحقيقة فالقول لا يصلح أن يكون حقيقة إلا ممن النطق أحد جزئيه، وإن حملناه على المجاز فحسن استعمال لفظ القول في غير ما وضع له في الأصل، فترجح جانب المجاز على الحقيقة في هذا الموضع)[1].

وأما آيتا الانشقاق فاستشهد بهما العز بن عبد السلام على النوع التاسع والخمسين من مجاز التشبيه -ولم يسمه- وقال: (قوله تعالى: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ﴾ بمعنى: وسمعت لربها، يجوز أن يكون أسمعها الله حقيقة، ويجوز أن يكون شبه امتدادها وإلقاءها ما في بطنها بمأمور سمع ما أمر به فأسرع إلى إجابته، ويكون "سمعت" ها هنا بمعنى: قبلت، وهذا مثل قوله: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾)[2].

وأما آية هود فبين السكاكي وجه الاستعارة فيها فقال: (لما أراد أن يبين معنى: أردنا أن نرد ما انفجر من الأرض إلى بطنها فارتد، وأن نقطع طوفان السماء فانقطع، وأن يغيض الماء النازل من السماء فغاض، وأن يقضى أمر نوح -وهو إنجاز ما كنا وعدناه من إغراق قومه- فقضي، وأن نسوي السفينة على الجودي فاستوت، وأبقينا الظلمة غرقى، بنى الكلام على تشبيه المراد منه بالمأمور الذي لا يتأتى منه -لكمال هيبته- العصيان وتشبيه تكوين المراد بالأمر الجزم النافذ في تكوين المقصود؛ تصويرًا لاقتداره تعالى، وأن السماوات والأرض وهذه الأجرام العظام تابعة لإرادته، كأنها عقلاء مميزون، قد عرفوه حق معرفته، وأحاطوا علمًا بوجوب الانقياد لأمره، وتحتم بذل المجهود عليهم

---

(١) جوهر الكنز/٥٣.

(٢) مجاز القرآن/٣٦٥.

في تحصيل مراده. ثم بنى على تشبيهه هذا نظم الكلام ؛ فقال تعالى: ﴿وَقِيلَ﴾ على سبيل المجاز عن الإرادة الواقع بسببها قول القائل، وجعل قرينة المجاز خطاب الجماد، وهو: ﴿يَٰٓأَرْضُ﴾ و ﴿وَيَٰسَمَآءُ﴾، ثم قال: ﴿يَٰٓأَرْضُ﴾ و ﴿وَيَٰسَمَآءُ﴾ مخاطبًا لهما، على سبيل الاستعارة. للشبه المذكور)[1].

ونقل القزويني ما ذكره السكاكي في الآية من غير تعقيب[2].

وأما آية الأحزاب فاستشهد بها الطيبي على الاستعارة التمثيلية ووجهها بقوله: (مثلت حال التكليف في صعوبتها وثقل محملها، بحالة مفروضة لو عرضت على السماوات والأرض)[3].

وهذه التوجيهات جميعًا تنفي جريان الأحوال من القول والفعل على السماوات والأرض؛لأنهما جماد، والجماد لا يتأتى منه ذلك.

ويرد على هذه التوجيهات ما أورد في المسألة السابقة على توجيهات البلاغيين لقول النار وفعلها؛ من عدم القرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة، وتوافر الأدلة من الكتاب والسنة على صحة القول والفعل من المخلوقات بقدرة الله وإرادته، ولا حاجة إلى إعادة القول هنا فليراجع؛ لكن ينبغي التنبيه إلى أن نفي الحقيقة عن مخاطبة الله عز وجل للسماوات والأرض أو النار مبني عند بعض البلاغيين وغيرهم من الأشاعرة على أصل عقدي يرى أن كلام الله عز وجل صفة أزلية قديمة لا تتعلق بمشيئته، فلا يصح أن يتكلم بما شاء كيف شاء متى شاء، وعند خطاب عباده فلا يتكلم بشيء، وإنما يخلق لهم إدراكًا ليسمعوا كلامه القديم.

---

(١) المفتاح /٤١٧.

(٢) الإيضاح /٤٧١.

(٣) التبيان للطيبي/٣١٠.

وهذا معتقد باطل، بين بطلانه أهل السنة والجماعة بنصوص الكتاب والسنة، قال ابن تيمية: (وقد قال الإمام أحمد ﷺ وغيره من الأئمة: لم يزل الله متكلمًا إذا شاء، وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، يتكلم بشيء بعد شيء، كما قال تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَـٰمُوسَىٰٓ ﴾[1]، فناداه حين أتاها و لم يناده قبل ذلك، وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[2]، فهو سبحانه ناداهما حين أكلا منها و لم ينادهما قبل ذلك، وكذلك قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ ﴾[3] بعد أن خلق آدم وصوره، و لم يأمرهم قبل ذلك، وكذا قوله: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[4] فأخبر أنه قال له كن فيكون بعد أن خلقه من تراب، ومثل هذا الخبر في القرآن كثير، يخبر أنه تكلم في وقت معين، ونادى في وقت معين، وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه لما خرج إلى الصفا قرأ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾[5] قال: «**نبدأ بما بدأ الله به**»[6] فأخبر أن الله بدأ بالصفا قبل المروة)[7]، والله أعلم.

---

(١) طه: ١١.

(٢) الأعراف: ٢٢.

(٣) الأعراف: ١١.

(٤) آل عمران: ٥٩.

(٥) البقرة: ١٥٨.

(٦) الحديث أخرجه مسلم (ح١٢١٨) وبلفظ: «أبدأ بما بدأ الله به»، و لم أجده في البخاري، وانظر: إرواء الغليل٤/٣١٦.

(٧) مجموع الفتاوى ١٢/٥٨٨، وانظر ٦/١٨٠ من المصدر نفسه.

٤- الاستعارة في سجود المخلوقات، وتسخيرها وتذليلها، وتسبيحها.

قال العز بن عبد السلام في النوع الخامس والثلاثين من مجاز التشبيه: (التجوز بالسجود عن الانقياد لقدرة الله وإرادته، لأن انقياد الجمادات لقدرة الله تعالى وإرادته، كانقياد المأمور لآمره والساجد للمسجود له، والخاضع للمخضوع له. وله أمثلة: أحدها: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴾[(١)] إن حملت هذا كله على السجود المجازي صح، وإن حملته في حق العقلاء على السجود الحقيقي، وفي حق الظلال على السجود المجازي كنت جامعًا بين المجاز والحقيقة. المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾[(٢)]. المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ﴾[(٣)] إن حملته على السجود المجازي في الجميع صح، لأن الكل منقادون لقدرته وإرادته. وإن حملته على السجود الحقيقي فيمن يعقل، وعلى المجازي فيما لا يعقل، كنت جامعًا بين حقيقة شرعية ومجاز لغوي.

وكذلك تسخير ما في السماوات وما في الأرض في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[(٤)]، وفي قوله: ﴿ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ

---

(١) الرعد:١٥.

(٢) النحل:٤٩.

(٣) الحج:١٨.

(٤) الجاثية: ١٣.

بِأَمْرِهِۦٓ ﴾[1]، وفي قوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ ﴾[2]، وفي قوله: ﴿ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ﴾[3]، وفي قوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا ﴾[4]، فهذا كله من مجاز التشبيه. شبه تأتيها وانطياعها لقدرة الله وإرادته بانقياد الذليل الخاضع المسخر، إلى مسخره ومذلله) ثم قال في النوع السادس والثلاثين: (التجوز بلسان المقال عن دلالة الحال لاشتراكهما في الدلالة، وله أمثلة: أحدها: قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾[5]. المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾[6]. المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[7]. وهذه من مجاز التشبيه؛ لما قامت دلالة المصنوع على قدرة صانعه وعلمه وإرادته وحياته وحكمته مقام دلالة اللفظ على هذه الأوصاف، تجوّز بذلك عنه للاشتراك في الدلالة والتسبيح، للسلب والتنزيه...)[8].

وفي قول العز بن عبد السلام نظر من وجوه:

أولاً: عد العز السجود حقيقة شرعية، وما سواها فهو مجاز لغوي، وفي هذا نظر، إذ السجود له حقيقتان: لغوية وشرعية.

---

(1) النحل: ١٢.

(2) النحل: ١٤.

(3) النحل: ٦٩.

(4) الملك: ١٥.

(5) الإسراء: ٤٤.

(6) الإسراء: ٤٤.

(7) الصف: ١.

(8) مجاز القرآن/٣٣٥، وانظر/ ١٥٨ من المصدر نفسه.



أما اللغوية؛ فأصل السجود في اللغة: الخضوع والتذلل، قال أبو عبيد[1]: (حقيقة السجود: الخضوع)[2]، وقال ابن فارس: (كل ما ذل فقد سجد)[3]، وكذا في اللسان: (سجد: خضع ...وكل من ذل وخضع لما أمر به فقد سجد)[4]، وقال الراغب: (السجود، أصله: التطامن والتذلل، وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله وعبادته، وهو عام في الإنسان والحيوانات والجمادات)[5]، قال زيد الخيل[6]:

بِجَيْشٍ تَضِلُّ الْبُلْقُ فِي حَجَرَاتِهِ ... تَرَى الأُكْمَ فِيْه سُجَّدًا لِلْحَوَافِرِ

---

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، إمام حافظ مجتهد ذو فنون، من علماء القراءات والنحو واللغة والغريب، ولد سنة (١٥٧هـ) وتوفي سنة (٢٢٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٠/٤٩٠.

(٢) عن المخصص٤/٨٧.

(٣) معجم مقاييس اللغة٣/١٣٣.

(٤) لسان العرب٣/٢٠٦ مادة (س ج د).

(٥) المفردات/٣٩٦ مادة (س ج د).

(٦) البيت في: ديوان زيد الخيل/٦٦، وشعر زيد الخيل/١١٠، وقال المبرد في الكامل٢/٧٣٥: (قوله: تضل البلق في حجراته، يقول: لكثرته لا يرى فيه الأبلق، والأبلق: مشهور المنظر لاختلاف لونيه... وحجراته: نواحيه. وقوله: ترى الأكم منه سجدًا للحوافر، يقول: لكثرة الجيش يطحن الأكم حتى يلصقها بالأرض). وزيد الخيل هو: أبو مكنف زيد ابن مهلهل الطائي ﷺ، لقب في الجاهلية بزيد الخيل لكثرة خيله أو لكثرة طراده بها، ووفد على النبي ﷺ في السنة التاسعة فأسلم ولقبه ﷺ بزيد الخير، كان شاعرًا خطيبًا شجاعًا كريمًا، توفي منصرفه من عند رسول الله ﷺ سنة (٩هـ) وقيل في عهد عمر ﷺ. انظر: الإصابة٢/٥١٣.

والسجود يصحبه انحناء وتطامن دلالة على الخضوع والتذلل، قال ابن فارس: (السين والجيم والدال: أصل واحد مطرد، يدل على تطامن وذل، يقال: سجد إذا تطامن)(١)، وقال أبو عمرو: (أَسْجَدَ الرجل: إذا طأطأ رأسه وانحنى)(٢)، وقال أبو عبيد: (أَسْجَدَ البعير: طأطأ رأسه وانحنى)(٣) ومن ذلك قول حميد بن ثور يصف نساءً(٤):

فلمّا لَوَيْنَ عَلَى مِعْصَمٍ وَكَفٌّ خَضِيبٍ وَأَسْوَارِهَا
فُضُوْلُ أَزِمَّتِهَا أَسْجَدَتْ سُجُودَ النَّصَارَى لأَحْبَارِهَا

وأنشد أبو عبيد لأعرابي أسدي(٥):

وَقُلْنَ لَهُ أَسْجِدْ لِلَيْلَى فَأَسْجَدَا

ومنه سجود الصلاة، وهو وضع الجبهة على الأرض على الصفة المشروعة، ولا خضوع أعظم منه، وهي الحقيقة الشرعية للسجود.

---

(١) معجم مقاييس اللغة٣/١٣٣ مادة (س ج د).

(٢) عن تهذيب اللغة١٠/٥٦٩، ومعجم مقاييس اللغة٣/١٣٣ مادة (س ج د).

(٣) عن المخصص٤/٨٧.

(٤) انظر البيتين في: ديوان حميد بن ثور/٩٦، وتهذيب اللغة١٠/٥٦٩، ومعجم مقاييس اللغة٣/١٣٣، ولسان العرب٣/٢٠٥ مادة (س ج د)، وفيه: (يقول: لما ارتحلن ولوين فضول أزمة جمالهن على معاصمهن أسجدت لهن). والشاعر هو: أبو المثنى حميد بن ثور بن حزن الهلالي ﷺ، شاعر مخضرم، شهد حنينًا مع المشركين، ثم وفد على النبي ﷺ وأسلم، وعاش إلى خلافة عثمان ﷺ، وقيل: أدرك زمن الأمويين. انظر: الإصابة٢/١٠٩، والأعلام٢/٢٨٣.

(٥) انظر: تهذيب اللغة١٠/٥٦٩، والمخصص٤/٨٧، ومعجم مقاييس اللغة٣/١٣٣، ولسان العرب٣/٢٠٥ مادة (س ج د).

وعلى ذلك، فإن السجود لما كان حقيقة في الخضوع والتذلل؛ فإن ما ذكرته الآيات لا مجاز فيه، بل هو جار على الحقيقة اللغوية، ولذا قال الراغب: (السجود أصله: التطامن والتذلل، وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله وعبادته، وهو عام في الإنسان والحيوانات والجمادات)[1].

أما كيفية هذا السجود فإن حقيقتها في الإنسان مدركة فهي تطامن وانحناء على الحقيقة الشرعية.

أما في غير الإنسان فإن السجود منه له كيفية حقيقية -أيضًا- وإن كنا لا ندركها، وقد ورد ما يدل على ذلك في بعض المخلوقات كما روى أبو ذر ﷺ[2] قال: قال رسول الله ﷺ: «**أتدري أين تذهب هذه الشمس؟**» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «**فإنها تذهب فتسجد تحت العرش، ثم تستأمر فيوشك أن يقال لها: ارجعي من حيث جئت**»[3]، وقال الأزهري: (وليس سجود الموات لله بأعجب من هبوط الحجارة من خشية الله، وعلينا التسليم لله والإيمان بما أنزل من غير تطلب كيفية ذلك السجود وفقهه، لأن الله عز وجل

---

(١) المفردات/٣٦٩.

(٢) في اسمه واسم أبيه خلاف والمشهور أنه جندب بن جنادة الغفاري ﷺ، أحد السابقين إلى الإسلام، رجع بعد إسلامه إلى قومه، ولما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه أبو ذر، ولازمه، وجاهد معه، كان رأسًا في الزهد وصدق اللهجة والعلم والعمل، قوالاً بالحق، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد شهد فتح بيت المقدس مع عمر ﷺ، وتوفي في خلافة عثمان ﷺ سنة (٣٢هـ) وقيل قبلها بسنة. انظر: سير أعلام النبلاء٢/٤٦، والإصابة٧/١٠٥.

(٣) أخرجه البخاري (ح٤٨٠٣) ومسلم (ح١٥٩).

يفقهناه)[1]، وقال ابن تيمية: (إن السجود الشامل لجميع المخلوقات هو المتضمن لغاية الخضوع والذل، وكل مخلوق فقد تواضع لعظمته وذل لعزته واستسلم لقدرته، ولا يجب أن يكون سجود كل شيء مثل سجود الإنسان على سبعة أعضاء، ووضع جبهة في رأس مدور على التراب، فإن هذا سجود مخصوص من الإنسان) ثم ذكر أقوال الناس في السجود وقال: (والقرآن يدل على أن السجود والتسبيح أفعال لهذه المخلوقات)[2]، وقال البغوي: (ومذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى خلق علمًا في الجمادات وسائر الحيوانات سوى العقل، لا يقف عليه غيره، فلها صلاة وتسبيح وخشية... فيجب على المؤمن الإيمان به، ويكل علمه إلى الله سبحانه وتعالى)[3].

ثانيًا: ما قيل في سجود المخلوقات يقال في تسبيحها كذلك، فإن المخلوقات تسبح له على الحقيقة تسبيح عبادة لا دلالة فقط، وليس في الآيات ما يدل على خلاف ذلك؛ بل فيها ما ينفي خلافه إذ قال الله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾، وعجب من العز كيف استشهد ببعض الآية، وترك بعضها مما يبين مرادها؟!. وقد قال الراغب: (وقال: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ فذلك نحو قوله: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾ ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[4]،

---

(١) تهذيب اللغة ١٠/٥٧٢.

(٢) رسالة في قنوت الأشياء كلها لله، ضمن جامع الرسائل ١/٤٤.

(٣) معالم التنزيل ١/١١١.

(٤) النحل: ٤٩.

فذلك يقتضي أن يكون تسبيحًا على الحقيقة، وسجودًا له على وجهٍ لا نفقهه، بدلالة قوله: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾، ودلالة قوله: ﴿ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ بعد ذكر السماوات والأرض، ولا يصح أن يكون تقديره: يسبح له من في السماوات، ويسجد له من في الأرض؛ لأن هذا مما نفقهه، ولأنه محال أن يكون ذلك تقديره، ثم يعطف عليه بقوله: ﴿ وَمَن فِيهِنَّ ﴾، والأشياء كلها تسبح له وتسجد، بعضها بالتسخير، وبعضها بالاختيار، ولا خلاف أن السماوات والأرض والدواب مسبحات بالتسخير، من حيث إن أحوالها تدل على حكمة الله تعالى، وإنما الخلاف في السماوات والأرض هل تسبح باختيار؟ والآية تقتضي ذلك بما ذكرت من الدلالة[1])[2].

ومما يؤكد هذه الحقيقة قول النبي ﷺ: «**إن نبي الله نوحًا عليه السلام لما حضرته الوفاة قال لابنه: إني قاص عليك الوصية: آمرك باثنتين، وأنهاك عن**

---

(١) إلا أن يكون كما قال الألوسي في روح المعاني: ١٥/٨٣: (ولا يأبى حمل التسبيح على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ بناءً على أن كثيرًا من العقلاء فهم تلك الدلالة لما أن الخطاب للمشركين والكفرة ، لا للناس على العموم، لأنه تقدم ذكر قبائحهم من نسبتهم إليه -تعالى شأنه- ما لا يليق بجلاله، فإن الله سبحانه وصف ذاته بالنزاهة عنه، وبالغ فيه ما بالغ، ثم عقبه بما ذكر دلالة على أن كل الأكوان شاهدة بتلك النزاهة، مبالغة على مبالغة، فلو كان الخطاب مع غير هؤلاء المنكرين وأضرابهم لم يتلاءم الكلام ويخرج عن النظام). وهذا توجيه لا يتلاءم مع نظم الآية وما ورد من الأحاديث الدالة على صحة التسبيح مقالاً لا حالاً، وقد قال الألوسي نفسه في المصدر السابق١٥/٨٣: (ومن تتبع الأحاديث والآثار رأى فيها ما يشهد بما ذهب إليه هذا البعض – يعني القائلين بالحقيقة- شهادة لا تكاد تقبل التأويل)، والله أعلم.

(٢) المفردات/٣٩٣، وانظر: رأي في قرينة المجاز/١٥٢.

اثنتين...» وفي الحديث: «**وسبحان الله وبحمده، فإنها صلاة كل شيء، وبها يرزق الخلق**»[1].

وحديث ابن مسعود ﷺ قال: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل[2].

قال الألوسي في قول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾[3]: (ويراد بما ناب عنه التنوين[4] أنواع الطير أو أفرادها، وبالصلاة والتسبيح ما ألهمه الله عز وجل كل واحد من الدعاء والتسبيح المخصوصين به، ولا بُعْد في هذا الإلهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علومًا دقيقة لا يكاد يهتدي إليها جهابذة العقلاء، وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً، كيف لا؟ وإن القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الإدراك؛ قالوا: إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبهما فيغير المدخل إلى جحره)[5].

ومما يؤكد الحقيقة ختم الله تعالى هذه الآية بقوله: ﴿ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ فهذه الجملة ناطقة بأن التسبيح والصلاة فعل من الأفعال، وهما لكل صنف بحسبه، وليس تسبيح دلالة فحسب.

---

(١) أخرجه أحمد (ح٦٥٨٣و٧١٠١) والبخاري في الأدب المفرد (ح٥٤٨) عن ابن عمر ﷺ، وصحح إسناده ابن كثير في البداية والنهاية ١/١١٢ وأحمد شاكر في تحقيق المسند (ح٦٥٨٣) والألباني في صحيح الأدب المفرد (ح٤٢٦).

(٢) أخرجه البخاري (ح٣٥٧٩).

(٣) النور: ٤١.

(٤) أي: التنوين في: **كُلٌّ**.

(٥) روح المعاني١٨/١٨٨.

ويؤكد ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴾[1]، فقد دلت هذه الآيات على أن الجبال والطير يسبحن مع تسبيح داود عليه السلام، ويدل على أن ذلك من باب الحقيقة تعيين وقتين لهذا التسبيح، وهما كما قال الله: ﴿ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴾ وهو مقترن بتسبيح داود فيهما، لأن تسبيح الدلالة عام في جميع الأوقات[2].

ثالثًا: وما يقال في السجود والتسبيح يقال -أيضًا- في التسخير، فإن السموات والأرض وما بينهما وما فيهن مسخرة لله وذليلة له على الحقيقة، وليس في الآيات ما يصرفها عن ذلك إلى المجاز، وقدرة الله فوق ما تتصوره عقول البشر وأذهانهم، والله أعلم.

---

(١) ص: ١٧-١٨.

(٢) انظر: أضواء البيان-تتمة عطية سالم ٨/١٦، ومن الإعجاز العلمي في القرآن – مجلة الأزهر – الجزء ١٧/١ – السنة ٥٧ – محرم ١٤٠٥.

٥- الاستعارة في استواء الله على عرشه.

وأورد بعض البلاغيين فيها قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[(٢)].

وقد وجه ابن أبي الإصبع الاستعارة في الآيات فقال: (المستعار الاستواء، والمستعار منه كل جسم مستوٍ، والمستعار له الحق عز وجل، ليتخيل السامع عند سماع لفظ هذه الاستعارة ملكا فرغ من ترتيب ممالكه وتشييد ملكه، وجميع ما تحتاج إليه رعاياه وجنده من عمارة بلاده، وتدبير أحوال عباده، استوى على سرير ملكه استيلاء عظمة، فيقيس السامع ما غاب عن حسه من أمر الإلهية على ما هو متخيله من أمر المملكة الدنيوية عند سماع هذا الكلام ولهذا لا يقع ذكر الاستواء على العرش إلا بعد الإخبار بالفراغ من خلق السموات والأرض وما بينهما، وإن لم يكن ثمّ سرير منصوب ولا جلوس محسوس، ولا استواء، على ما يدل عليه الظاهر من تعريف هيئة مخصوصة)[(٣)].

وذكر العز بن عبد السلام في توجيهه للآيات أن "الاستواء" مستعار من "الاستيلاء" فهو مجاز عن استيلائه على ملكه وتدبيره إياه، واستشهد بقول الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ ... مِنْ غَيرِ سَيفٍ أَوْ دَمٍ مِهْرَاقِ

---

(١) الأعراف: ٥٤، ويونس: ٣، والرعد: ٢، والفرقان: ٥٩، والسجدة: ٤، والحديد: ٤.

(٢) طه: ٥.

(٣) بديع القرآن/٢٤.

وهو أيضًا عنده من مجاز التمثيل، فإن الملوك يدبرون ممالكهم إذا جلسوا على أسرتهم، كما أن "العرش" عنده قد يعبر به عن المنزلة، كما قال عمر ﷺ[1]: (لقد كاد عرشي يُثَلّ لولا أني صادفت ربًّا رحيمًا)[2].

ويقول العلوي: (والاستواء فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء. يقال: فلانٌ الملك قد استوى على ملكه، أي: استولى عليه وأحاط به فلا يشذ عنه منه شيء.

وثانيهما: أن يكون الاستواء على حاله من غير تأويل، من قولهم: استوى على سرير مملكته، أي: تمكن فيه، وتحقيقه: قعد عليه قعود المتمكن المستقر لا قعود القلق المنزعج.

وكلاهما حاصل في حق الله تعالى؛ فعلى المعنى الأول أن الله استولى على العرش، وملكه وأحاط به علمًا واقتدارًا. وعلى الوجه الثاني يكون على جهة التخييل... وتقرير التخييل أن الحالة الحاصلة للملِك في الاستقرار والتمكن على تخت مملكته وسريره هي حاصلة لله -تعالى- على عرشه)اهـ[3].

وهذه التوجيهات البلاغية للآيات لم تبن على أساس لغوي متين؛ وإنما هي مبنية على شفا جرف هار، ينطلق منه هؤلاء البلاغيون في توجيههم للآيات،

---

(١) أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي ﷺ، أمير المؤمنين، وخليفة خليفة رسول الله ﷺ، لقبه الرسول ﷺ بالفاروق، وقد كان عند مبعث النبي ﷺ شديدًا على المسلمين، ثم أسلم فكان إسلامه فتحًا على المسلمين وفرجًا وعزًّا، قال ابن مسعود ﷺ: (ما عبدنا الله جهرة حتى أسلم عمر)، توفي مقتولاً سنة (٢٣هـ). انظر: الإصابة٤/٤٨٤.

(٢) انظر: مجاز القرآن/٤٤٤.

(٣) الطراز/٧٠.

ألا وهو: نفي صفة العلو عن الله ﷻ، والاستواء على العرش دليل على علوه سبحانه وتعالى، ولذا فإن الاستواء هو – أيضًا- منفي عن الله تعالى، وابن أبي الإصبع لا ينفي الاستواء فقط؛ بل ينفي "العرش"، وهذا ما يظهر من توجيه العز. والعلوي وإن كان لا ينفي العرش[1]، وإن كان-أيضًا- يدعي في الوجه الثاني أن الاستواء على حاله من غير تأويل؛ إلا أنه يصل في النتيجة إلى نفي حقيقة الاستواء على العرش.

وهذه التوجيهات المجازية التي تؤول إلى نفي العرش، أو نفي صفة الاستواء عليه لا صحة لها من وجوه عديدة:

أولاً: نفي حقيقة "العرش" لا حجة فيه إلا العقل القاصر عن إدراك ماهية المغيبات؛ وإلا فإن العرش ورد في القرآن والسنة النبوية في مقامات عديدة لا يمكن مع واحد منها التأويل فكيف بجميعها، فقد ورد في واحد وعشرين موضعًا من القرآن منها سبعة مواضع موصوفًا فيها الله عز وجل بالاستواء عليه[2]، وعشرة مضافًا إليه الرب عز وجل إضافة تعظيم وإجلال وتنزيه عن النقائص[3]، وثلاثة في مقام الملائكة مع العرش وهي قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى

---

(١) قال في الطراز/٧٠: (والعرش والكرسي من أعظم المخلوقات؛ لما خصهما الله من عظم الخلق، ولما اشتملا عليه من الأسرار الإلهية والحكم المصلحية التي لا يحيط بعلمها إلا الله تعالى).

(٢) وهي بحسب ترتيب السور: الأعراف: ٥٤، ويونس: ٣، والرعد: ٢، وطه: ٥، والفرقان: ٥٩، والسجدة: ٤، والحديد: ٤.

(٣) وهي: التوبة: ١٢٩، الإسراء: ٤٢، الأنبياء: ٢٢، المؤمنون: ٨٦ و ١١٦، النمل: ٢٦، غافر: ١٥، الزخرف: ٨٢، التكوير: ٢٠، البروج: ١٥.

﴿ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾[(٣)]، وآية واحدة في مكان العرش يوم خلق الله السموات والأرض وهي قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾[(٤)].

وبالمقامين الأخيرين رد ابن أبي العز على من أول العرش فقال: (وأما من حرف كلام الله وجعل العرش عبارة عن الملك كيف يصنع بقوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾، وقوله: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾؟ أيقول: ويحمل ملكه يومئذ ثمانية، وكان ملكه على الماء، ويكون موسى عليه السلام آخذًا بقائمة من قوائم الملك؟![(٥)]، هل يقول هذا عاقل يدري ما يقول؟!)[(٦)].

وقد سبقه إلى هذه الطريقة في الاستدلال والرد ابن تيمية حيث يقول: (وقد شذ قوم فقالوا: العرش بمعنى الملك. وهو عدول عن الحقيقة إلى التجوز مع مخالفة الأثر. ألم يسمعوا قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ ؟! أفتراه كان الملك على الماء؟!)[(٧)].

---

(١) الزمر: ٧٥.
(٢) غافر: ٧.
(٣) الحاقة: ١٧.
(٤) هود: ٧.
(٥) يشير إلى قول النبي ﷺ: «لا تخيروا بين الأنبياء، فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من تنشق عنه الأرض، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش...» أخرجه البخاري (ح٢٤١٢) ومسلم (ح٢٣٧٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٦) شرح الطحاوية ٣٦٨/٢
(٧) مجموع الفتاوى ٤٠٣/١٦.

ولابن القيم - في توجيهه لهذه الآية، وإثباته لحقيقة العرش ورده على المخالفين- التفاتة إلى "أل" التعريف في "العرش" في الآيات التي ورد فيها الاستواء على العرش، ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ قال: (ليس لعرش الرحمن الذي استوى عليه إلا معنى واحد؛ وإن كان للعرش من حيث الجملة عدة معان، فاللام للعهد، وقد صار بها العرش معينًا وهو عرش الرب جل جلاله الذي هو سرير ملكه، الذي اتفقت عليه الرسل، وأقرت به الأمم إلا من نابذ الرسل)[1].

ثانيًا: نظر أهل السنة والجماعة في لفظة "الاستواء" إلى الاستعمال اللغوي، فاستقرؤوا لغة القرآن والعرب فيها فرأوا أن لفظة "استوى" استعملت مطلقة- أي فعلاً لازمًا غير معدى بحرف الجر-، ومقيدة بحرف-أي معدى بحرف الجر-، ولكل استعمال معنى يخصه، ولا يصح إطلاق معنى واحد لكل الاستعمالات، كما نقل الأزهري عن أبي الهيثم[2] أن (العرب تقول: استوى الشيء مع كذا وكذا أو بكذا؛ إلا قولهم للغلام إذا تم شبابه: قد استوى)[3]، أي أن الاستواء إما أن يرد مطلقًا أو مقيدًا بحرف، ولكل مورد معنى يخصه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومن قال: الاستواء له معان متعددة فقد أجمل

---

(١) الصواعق المرسلة١/١٩٥

(٢) أبو الهيثم الرازي، من أئمة اللغة، وهو أحد من اعتمد عليهم الأزهري في جمع كتابه "تهذيب اللغة"، وذكر عن أبي الفضل المنذري أنه كان بارعًا حافظًا صحيح الأدب عالمًا ورعًا صاحب سنة، توفي سنة (٢٧٦هـ). انظر: تهذيب اللغة١/٢٦، ونزهة الألباء/١١٨، وبغية الوعاة٢/٣٢٨.

(٣) تهذيب اللغة١٣/١٢٥.



كلامه، فإنهم يقولون: "استوى" فقط، ولا يصلونه بحرف، وهذا له معنى. ويقولون: "استوى على كذا" وله معنى. ويقولون: "استوى إلى كذا" وله معنى. و: "استوى مع كذا" وله معنى. فتتنوع معانيه بحسب صلاته)[1].

ويزيد ابن القيم المسألة تبيانًا فيقول -كما في مختصر الصواعق-: (لفظ "الاستواء" في كلام العرب الذي خاطبنا الله -تعالى- بلغتهم، وأنزل بها كلامه نوعان: مطلق، ومقيد.

فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف، مثل قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[2]، وهذا معناه: كمل وتم، يقال: استوى النبات واستوى الطعام.

والمقيد ثلاثة أضرب:

أحدها: مقيد بإلى، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[3]، واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة. وقد ذكر سبحانه هذا المعدى بإلى في موضعين في كتابه: في البقرة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[4]، والثاني: في سورة فصلت: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾. وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧/٣٧٤.

(٢) القصص: ١٤.

(٣) فصلت: ١١.

(٤) البقرة: ٢٩.

والثاني: مقيد بعلى، كقوله تعالى: ﴿ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾[1] وقوله: ﴿ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ﴾[2]، وقوله: ﴿ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ ﴾[3]. وهذا -أيضًا- بمعنى العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

الثالث: المقرون بواو مع التي تعدي الفعل إلى المفعول معه، نحو: استوى الماء والخشبة، بمعنى: ساواهما)[4].

ولفظة "استوى" في هذه الآية وجميع آيات الاستواء على العرش معداة بحرف الجر "على"، فتعني: علا وارتفع، وعلى هذا جرى تفسير السلف، قال ابن تيمية: (ولفظ العلو يتضمن الاستعلاء، وغير ذلك من الأفعال إذا عدي بحرف الاستعلاء دل على العلو، كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ فهو يدل على علوه على العرش. والسلف فسروا "الاستواء" بما يتضمن الارتفاع فوق العرش، كما ذكره البخاري في صحيحه[5] عن أبي العالية[6] في

---

(١) الزخرف: ١٣.

(٢) هود: ٤٤.

(٣) الفتح: ٢٩.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢/١٢٦.

(٥) صحيح البخاري (كتاب التوحيد: باب ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾).

(٦) أبو العالية رفيع بن مهران الرياحي، الإمام المقرئ الحافظ المفسر، من أعلام التابعين، أدرك زمن النبي ﷺ وهو شاب، ولم يسلم إلا في خلافة أبي بكر ﷺ، ودخل عليه، وقرأ على الصحابة ﷺ، وأخذ عنهم، توفي سنة (٩٠هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٢٠٧.

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ ﴾ قال: ارتفع... وقال البخاري: وقال مجاهد في قوله: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾: علا على العرش)[١].

ثالثًا: لم يثبت عن العرب أنهم استعملوا "الاستواء" بمعنى "الاستيلاء" بل أنكر أئمة اللغة المتقدمون أن يكون العرب استعملوا ذلك، كما ذكر ابن تيمية أن أبا المظفر[٢] قال في كتابه "الإفصاح": (سئل الخليل: هل وجدت في اللغة "استوى" بمعنى "استولى"؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها)[٣]، وعن ابن الأعرابي قال: (أرادني ابن أبي دؤاد[٤] أن أطلب له في بعض لغات العرب ومعانيها: ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ "استوى" بمعنى "استولى"، فقلت له: والله ما يكون هذا ولا وجدته)[٥]، وحدث داود بن علي قال: كنا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجل فقال له: ما معنى قول الله عز وجل: ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾؟ فقال: هو على عرشه كما أخبر الله عز وجل.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦/٣٦٠.

(٢) أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني، الوزير العالم السلفي الأثري، شارك في علوم الإسلام، ومهر في اللغة، ووزر للمقتفي لأمر الله، ومن بعده لابنه المستنجد، ولد سنة (٤٩٩هـ) وتوفي سنة (٥٦٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء٢٠/٤٢٦.

(٣) مجموع الفتاوى ٥/١٤٦.

(٤) أبو عبد الله أحمد بن فرج بن حَريز الإيادي، المعروف بابن أبي دؤاد، من كبار القضاة، وكان جهميًا داعية إلى خلق القرآن، وعلى يديه جرت محنة خلق القرآن، وألب الخليفة على الإمام أحمد ليقتله، وكان شاعرًا فصيحًا بليغًا، ولد سنة(١٦٠هـ) وتوفي منكوبًا سنة (٢٤٠هـ) وقد شاخ وافتقر ورمي بالفالج. انظر: سير أعلام النبلاء١١/١٦٩.

(٥) أورده بهذا اللفظ ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية/٢٦٥، ورواه بنحوه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة٣/٣٩٩، وانظر: فتح الباري١٣/٤٠٦.

فقال: يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه؛ إنما معناه: استولى. قال: اسكت، ما أنت وهذا، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل: استولى، أما سمعت النابغة[1]:

إلاَّ لِمِثْلِكَ أَوْ مَنْ أَنْتَ سَابِقُه   سَبْقَ الجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الأَمَدِ[2] [3]

قال في مختصر الصواعق بعد أن ذكر معاني الاستواء: (وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم، ليس فيها معنى "استولى" ألبتة، ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخروا النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية)[4].

وأما بيت الشعر الذي استشهد به العز وغيره على أن "الاستيلاء" يرد بمعنى "الاستيلاء" فقد نقل في مختصر الصواعق عن الخطابي أنه قال: (زعم بعضهم أن "الاستواء" ها هنا بمعنى "الاستيلاء" ونزع فيه إلى بيت مجهول، لم

---

(١) أبو أمامة زياد بن معاوية الذبياني، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى من أهل الحجاز، يقصده الشعراء لعرض أشعارهم عليه، وكان حظيًا عند النعمان بن المنذر. انظر: الأعلام٣/٥٤.

(٢) البيت في ديوان النابغة الذبياني بشرح عباس عبد الساتر/١٣، وهو من معلقته، انظر: شرح المعلقات العشر للتبريزي/٣٦٠.

(٣) روى الخبر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٢/٣٥٦، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٣/٣٩٩، وعنه ابن قدامة في إثبات صفة العلو /١٧٤، والذهبي في العلو ٢/١١٣٢، وانظر: الأسماء والصفات ٢/٣١٤، واجتماع الجيوش الإسلامية/٢٦٥، وفتح الباري١٣/٤٠٦، ولسان العرب١٤/٤١٤.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢/٣٥٢.

يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله)[1]، وذكر ابن الجوزي عن ابن فارس أنه لا يعرف قائله[2]، وذكر ابن تيمية أنه (لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع، لا يعرف في اللغة) ، وقال: (وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده؟! وقد طعن فيه أئمة اللغة)[3] [4].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة /٣٥٢.

(٢) زاد المسير٣/٢١٣، وكذلك ذكر المحقق أحمد الخراط في تحقيقه لكتاب الدر المصون١/٢٤٣ أنه لم يهتد إلى قائله.

(٣) مجموع الفتاوى ٥/١٤٦.

(٤) مما استشهدوا به على أن الاستواء بمعنى الاستيلاء قول الشاعر:

هما اسْتَوَيَا بِفَضْلِهِمَا جَمِيعًا عَلَى عَرْشِ المُلوكِ بِغَيرِ زوْرِ

وقول الآخر:

فَلَمّا عَلَونَا وَاسْتَوَينَا عَلَيْهِمُ تَرَكْنَاهُمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ كَاسِرِ

وما روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما- في تفسير آية: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ قال: (استولى على جميع بريته فلا يخلو منه مكان). أما البيتان فلا يعلم لهما قائل، كما ذكره ابن الجوزي في زاد المسير٣/٢١٣ عن ابن فارس في البيت الأول، وذكر المحقق أحمد الخراط في تحقيقه لكتاب الدر المصون١/٢٤٣ أنه لم يهتد إلى قائل البيت الثاني. وأما ما روي عن ابن عباس –رضي الله عنهما- فقد قال ابن عبد البر في التمهيد٧/١٣٢: (وأما من نزع منهم بحديث يرويه عبد الله بن داود الواسطي عن إبراهيم بن عبد الصمد عن عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه عن ابن عباس –رضي الله عنهما- في قوله: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾: (على جميع بريته فلا يخلو منه مكان) فالجواب عن هذا: أن هذا حديث منكر عن ابن عباس، ونقلته مجهولون وضعفاء؛ فأما عبد الله بن داود الواسطي وعبد الوهاب بن مجاهد فضعيفان، وإبراهيم بن عبد الصمد مجهول لا يعرف. وهم لا يقبلون أخبار الآحاد العدول؛ فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بمثل هذا الحديث لو عقلوا وأنصفوا؟!)، وانظر: نقض الدارمي على المريسي١/٤٥٠.

رابعًا: لو صح أن "الاستواء" يرد بمعنى "الاستيلاء" فإن الآية لا قرينة فيها على صحة المجاز، وقد أشار إلى هذا ابن عبد البر فقال في الرد على المعتزلة: (وأما ادعاؤهم المجاز في "الاستواء" وقولهم في تأويل "استوى": "استولى" فلا معنى له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة، ومعنى "الاستيلاء" في اللغة: المغالبة، والله تعالى لا يغالبه ولا يعلوه أحد وهو الواحد الصمد. ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته، حتى تتفق الأمة أنه أريد المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا تعالى إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله عز وجل إلى الأشهر والأظهر من وجوهه، ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات، وجل الله أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب من معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين...)[1]، وكذا ذكر ابن تيمية[2]، وابن القيم[3].

خامسًا: إذا لم يكن في الآيات من القرائن ما يمنع الحقيقة، فإن فيها ما يؤكدها، وهذا ما تنبه إليه ابن تيمية، فقد نظر إلى دلالة حرف العطف "ثم" وإلى المعطوف والمعطوف عليه، وتخصيص "العرش" بالاستواء عليه دون غيره في جميع استعمالات "استوى" المعداة بـ"على"، يقول رادًا على المتأولين: (ظهر ضعف هذا القول من وجوه:

منها: قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ فأخبر أنه استوى بحرف "ثم".

---

(١) التمهيد٧/١٢٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/١٤٧.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة/ ٣٦١.

ومنها: أنه عطف فعلاً على فعل، فقال: "خلق" ثم "استوى".

ومنها: أن ماذكروه لا فرق فيه بين العرش وغيره. وإذا قيل: إن العرش أعظم المخلوقات؛ فهذا لا ينفي ثبوت ذلك لغيره، كما في قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[1]، لما ذكر ربوبيته للعرش لعظمته - والربوبية عامة - جاز أن يقال: رب السموات والأرض وما بينهما ورب العرش العظيم، ويقال: رب العالمين.رب موسى وهارون، والاستواء مختص بالعرش باتفاق المسلمين مع أنه مستول مقتدر على كل شيء من السماء والأرض وما بينهما...)[2]. ويزيد ما ذكره بيانًا ما قاله في موضع آخر رادًا على الزمخشري وغيره: (وقول الزمخشري وغيره: استوى على كذا بمعنى ملك، دعوى مجردة، فليس لها شاهد في كلام العرب، ولو قدر ذلك لكان هذا المعنى باطلاً في استواء الله على العرش؛ لأنه أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش، وقد أخبر أن العرش كان موجودًا قبل خلق السموات والأرض، كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وحينئذ فهو من حين خلق العرش مالك له مستول عليه، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرًا عن خلق السموات والأرض؟! وأيضًا فهو مالك لكل شيء مستول عليه، فلا يخص العرش بالاستواء، وليس هذا كتخصيصه بالربوبية في قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾، فإنه قد يخص لعظمته، ولكن يجوز ذلك في سائر المخلوقات فيقال: رب العرش ورب كل شيء، وأما الاستواء فمختص بالعرش؛ فلا يقال: استوى على

---

(١) التوبة: ١٢٩، والنمل: ٢٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/٣٩٦.

العرش وعلى كل شيء، ولا استعمل ذلك أحد من المسلمين في كل شيء، ولا يوجد في كتاب ولا سنة، كما استعمل لفظ الربوبية في العرش خاصة وفي كل شيء عامة)[1].

سادسًا: لو صح معنى "الاستيلاء" في "الاستواء" عند العرب؛ فإنه لا يصح أن تفسر به آيات الاستواء على العرش، لما يلزمه من لوازم باطلة، أشار إليها ابن تيمية في نصه السابق، ومنها:

١- أنه لا فائدة من تخصيص العرش بالاستواء؛ لأن الله تعالى – بهذا المعنى- مستول على جميع الخلق، قال الدارمي في نقضه على المريسي: (وهل من شيء لم يستول الله عليه في دعواك و لم يعلمه، حتى خص العرش به من بين ما في السماوات وما في الأرض؟! وهل نعرف من مثقال ذرة في السماوات وفي الأرض ليس الله مالكه ولا هو في سلطانه، حتى خص العرش بالاستيلاء عليه من بين الأشياء؟!)[2]، كما يلزم أن يقال: إن الله مستو على الأرض والجبال والشجر والدواب؛ لأنه مستول عليها[3].

٢- أن الاستيلاء إنما كان بعد قهر ومغالبة، والله تعالى منزه عن ذلك، وقد سبق حديث داود بن علي أنه قال: كنا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجل فقال له: ما معنى قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؟ فقال: هو على عرشه كما أخبر الله عز وجل. فقال: يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه؛ إنما

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٧٦/١٧.

(٢) نقض الدارمي على المريسي ٤٥٥/١.

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين، ضمن مجموع فتاواه ورسائله٣١٩/٨.

معناه: استولى. قال: اسكت، ما أنت وهذا، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل: استولى، أما سمعت النابغة:

إِلاَّ لِمِثْلِكَ أَوْ مَنْ أَنْتَ سَابِقُه   سَبْقَ الجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الأَمَدِ

وقد قال الدارمي: (وهل نازع الله من خلقه أحد أو غالبه على عرشه، فيغلبه الله، ثم يستوي على ما غالبه عليه مغالبه ومنازعه؟! مع أنك صرحت بما قلنا؛ إذ قسته في عرشه بمتغلب على مدينة فاستوى عليها بغلبة. ففي دعواك لم يأمن الله أن يُغلب؛ لأن الغالب المستولي ربما غَلَب، وربما غُلب)(١).

٣- أن الله تعالى لم يكن مستوليًا على عرشه إلا بعد خلقه للسماوات والأرض، وأما قبل ذلك فلم يكن مستوليًا عليه، مع أنه سبحانه قد خلقه قبلها ! قال الكناني: (زعمت الجهمية أن معنى "استوى": استولى، من قول العرب: استوى فلان على مصر، يريدون: استولى عليها. قال: فيقال له: هل يكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس بمستول عليه؟! فإذا قال: لا، قيل له: فمن زعم ذلك فهو كافر. فيقال له: يلزمك أن تقول: إن العرش أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه؛ وذلك لأنه أخبر أنه سبحانه خلق العرش قبل السماوات والأرض، ثم استولى عليه بعد خلقهن...)(٢).

سابعًا: وردت النصوص الشرعية التي تثبت صحة تفسير الاستواء بمعنى العلو والارتفاع، من ذلك الإخبار بأن الله فوق عرشه، كما في حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه:**

---

(١) نقض الدارمي على المريسي ١/٤٥٥.

(٢) كتاب الرد على الجهمية لعبد العزيز الكناني، عن: محاسن التأويل٧/١٠٥.

إن رحمتي سبقت غضبي»(١)، وعن أم المؤمنين زينب -رضي الله عنها-(٢) أنها كانت تقول للنبي ﷺ: (زوجنيك الرحمن من فوق عرشه)(٣)، وعن ابن مسعود ﷺ قال: (العرش فوق الماء، والله فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم)(٤).

وبعد هذا التقرير يتبين أنه لا يصح تفسير الاستواء إلا بما يتضمن معنى العلو والارتفاع، وهذا هو تفسير السلف الذي أجمعوا عليه، كما قال ابن

(١) أخرجه البخاري (ح٧٤٢٢) ومسلم (ح٢٧٥١).

(٢) زينب بنت جحش بن رياب الأسدية، أم المؤمنين زوج النبي ﷺ، وهي ابنة عمته أمية، كانت عند زيد مولى النبي ﷺ، ثم زوجها الله تعالى النبي ﷺ بنص كتابه [الأحزاب: ٣٧] بلا ولي ولا شاهد، فكانت تفخر على أمهات المؤمنين بذلك، توفيت سنة (٢٠هـ) وصلى عليها عمر ﷺ. انظر: سير أعلام النبلاء٢/٢١١، والإصابة٨/١٥٣.

(٣) بهذا اللفظ أخرجه الحاكم ٤/٢٥، والذهبي في العلو ١/٤٢٢ عن الشعبي عن زينب رضي الله عنها، وهو مرسل، وهو في البخاري عن أنس ﷺ بلفظ(ح٧٤٢٠): (من فوق سبع سماوت) وبلفظ(ح٧٤٢١): (في السماء).

(٤) أخرجه الدارمي في نقضه على المريسي /١/٤٢٢و٤٧١، ورواه في الرد على الجهمية/٤٦، وابن خزيمة في كتاب التوحيد١/٢٤٢و٢٤٤، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد ٣/٣٩٥، وابن قدامة في إثبات صفة العلو/١٥١، والذهبي في العلو١/٦٢٠، وقال١/٦١٦،وانظر: ٢/١٢٦٢: (رواه عبد الله بن الإمام أحمد في السنة له، وأبو بكر بن المنذر، وأبو أحمد العسال، وأبو القاسم الطبراني، وأبو الشيخ، وأبو القاسم اللالكائي، وأبو عمر الطلمنكي، وأبو بكر البيهقي، وأبو عمر بن عبد البر، في تواليفهم، وإسناده صحيح)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١/٨٦، وقال: (رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح).

عبدالبر: (علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل هذه الآية[1]: هو على العرش، وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله)[2]، وقالَ الأوزاعي[3]: (كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه)[4]، وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة[5] عن

---

(١) يريد قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة: ٧].

(٢) التمهيد٧/١٣٨.

(٣) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، الإمام المحدث، شيخ الإسلام وعالم أهل الشام، ولد في حياة الصحابة ﷺ سنة (٨٨هـ) وقيل غيرها، و لم يسمع منهم، كان له مذهب مستقل مشهور، عمل به فقهاء الشام والأندلس مدة ثم فني، توفي سنة (١٥٧هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٧/١٠٧.

(٤) رواه البيهقي في الأسماء والصفات٢/٣٠٤، وصحح إسناده ابن تيمية في درء التعارض٦/٢٦٢، والحموية/٢٩٩ وهي في مجموع الفتاوى ٥/٣٩، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية/١٣١، والذهبي في تذكرة الحفاظ ١/١٨١، وجود إسناده ابن حجر في فتح الباري ١٣/٤٠٦.

(٥) ابن أبي حاتم هو: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الغطفاني، الإمام العلامة الحافظ، كان بحرًا في العلوم ومعرفة الرجال، ولد سنة (٢٤٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٣٢٧هـ). وأبوه أبو حاتم الإمام الحافظ الثبت شيخ المحدثين، كان من بحور العلم، عالمًا باختلاف الصحابة وفقه التابعين ومن بعدهم، طوف البلاد، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصنف، وجرح وعدل، وصحح وعلل، ولد سنة (١٩٥هـ) وتوفي سنة (٢٧٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٣/٢٤٧ و٢٦٣. وأبو زرعة هو: عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي، الإمام الحافظ المحدث، من أئمة الجرح والتعديل، ولد سنة (٢٠٠هـ) وقيل غيرها، وتوفي سنة (٢٦٤هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء١٣/٦٥.

مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك ؟ فقالا: (أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص...وأن الله عز وجل على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ بلا كيف؟)[1]، وقال ابن بطة[2]: (أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه، فوق سماواته، بائن من خلقه)[3]، وقال أبو عمر الطلمنكي[4]: (أجمع المسلمون من أهل السنة على أن الله استوى على عرشه بذاته) وقال أيضًا: (أجمع أهل السنة على أن الله على العرش، على حقيقته لا على المجاز)[5]، ونقل الإجماع أبو الحسن الأشعري[6]، وابن قدامة المقدسي[7]،

---

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد ١٧٦/١، وابن قدامة في إثبات صفة العلو/١٨٢، والذهبي في العلو٢/١١٥٥-١١٥٨.

(٢) أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد العكبري، المعروف بابن بطة، الإمام المحدث الفقيه العابد، من أئمة أهل السنة، كان آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، ولد سنة (٣٠٤هـ) وتوفي سنة (٣٨٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٦/٥٢٩.

(٣) عن العلو٢/١٢٨٣.

(٤) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي الطلمنكي، قال الذهبي: (كان من بحور العلم...صنف كتبًا كثيرةً في السنة يلوح فيها فضله وحفظه وإمامته واتباعه الأثر...قال ابن بشكوال: كان سيفًا مجردًا على أهل الأهواء والبدع، قامعًا لهم، غيورًا على الشريعة، شديدًا في ذات الله)، ولد سنة (٣٣٩هـ) وتوفي سنة (٤٢٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء١٧/٥٦٦.

(٥) عن اجتماع الجيوش الإسلامية/١٤٢، وانظر: مجموع الفتاوى ٣/٢٦١، ومختصر الصواعق المرسلة/٣٥٧، والعلو للذهبي ٢/١٣١٥.

(٦) رسالة الثغر/٧١.

(٧) إثبات صفة العلو/٦٣.

وقال ابن تيمية بعد أن ذكر بعض من نقل إجماع السلف: (وهذا باب واسع، لا يحصيه إلا الله تعالى؛ فإن الذين نقلوا إجماع السلف أو إجماع أهل السنة أو إجماع الصحابة والتابعين على أن الله فوق العرش بائن من خلقه لا يحصيهم إلا الله)[1].

وبعد هذا العرض والمناقشة لتوجيه البلاغيين لآيات الاستواء يتبين لنا أن الاستواء على العرش حقيقة لا استعارة فيها ألبتة، وهذا هو توجيه أهل السنة كما رأينا من مناقشات ابن تيمية وابن القيم وابن أبي العز، وقد قال أبو عمر الطلمنكي: (قال أهل السنة في قول الله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾: إن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز)[2]، والله أعلم.

---

(١) نقض التأسيس/٥٣١.

(٢) عن مجموع الفتاوى ٣/٢٦١، وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية/١٤٢، ومختصر الصواعق المرسلة/٣٥٧.



٦- الاستعارة في صفة العين لله سبحانه وتعالى.

وأورد بعض البلاغيين فيها قول الله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾[٣].

وقد عد هؤلاء البلاغيون إضافة العين إلى الله في المواضع التي أوردوها استعارة تخييلية.

قال الفخر الرازي بعد ذكره للاستعارة التخييلية: (واعلم أن أكثر الآيات التي يتعلق بها أهل التشبيه[٤] من هذا الجنس، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾، وفي هذا الأصل خلاص من تلك الإشكالات)[٥].

وذكر نحوه زين الدين الرازي حيث قال بعد أن قسم الاستعارة إلى تخييلية وغيرها: (ومن لم يعرف التفرقة بين هذين القسمين، وشرط أن يكون في كل اسم مستعار شيء يمكن الإشارة إليه يتناول المستعار في حالة المجاز كما يتناول مثله حالة الحقيقة، ثم نظر إلى قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ ولم يجد للفظة العين ما يتناوله كتناول الأسد للرجل، والظبية للمرأة، حام حمى التشبيه، والعياذ بالله)[٦].

---

(١) هود: ٣٧.

(٢) طه: ٣٩.

(٣) القمر: ١٤.

(٤) يقصد بأهل التشبيه: تشبيه الله بخلقه، ويريد بهم زورًا: أهل السنة والجماعة.

(٥) نهاية الإيجاز/٢٥٧.

(٦) روضة الفصاحة/٩٣.

وقال الزملكاني: ومن أغفل هذا وقع في لجة بحر لا ساحل له إذا تلي عليه قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾... وهذا النوع يسمى التخييل... ولا تجد بابًا في علم البيان أدق ولا أعون في تعاطي المتشابهات منه)[١].

وكذا ذكر الزنجاني وابن النقيب والحلبي والزركشي[٢]، وقال العلوي بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات ومنها آيتا طه والقمر ممثلاً بها على التخييل: (إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح، فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى... فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها).

ثم ذكر أن للعلماء[٣] في تأويلها مجريين:

المجرى الأول: وهو طريقة علماء الكلام من الزيدية والمعتزلة وغيرهم، وسماهم المنزهة، حيث يتأولونها على سبيل المجاز المرسل، فيقولون: المراد باليد النعمة، والمراد بالعين العلم، إلى غير ذلك. وهذه – عند العلوي- تأويلات ركيكة بعيدة يأنف منها كل محصل، ويزدريها نظر أهل البلاغة.

---

(١) البرهان للزملكاني/١١٠.

(٢) معيار النظار٢/٣٤، ومقدمة تفسير ابن النقيب/١٠٢، وحسن التوسل/١٣٦، والبرهان للزركشي ٣/٤٨٩.

(٣) يعني بالعلماء من هم على نهجه وطريقته، أما أهل السنة والجماعة فعد قولهم تهويمًا وسماهم المشبهة.

والمجرى الثاني: وهو ما عول عليه علماء البلاغة والمحققون من أهل البيـان، وهي أنها جارية على الاستعارة التخييلية، فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل؛ لكن معناها غير محقق، وإنما هـو أمـر خيـالي، فـالعين دالـة علـى الجارحة؛ لكن تحقق العين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جار على جهـة التخييل، كمن يظن شبحًا من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سوادًا أنه حيوان فإذا هو شجر،إلى غير ذلك من الخيالات، ثم قال: (فمـا هـذا حالـه من التأويلات أسهل علـى الفـؤاد وأجـرى وأدخـل في البلاغـة مـن التـأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل، ولا يشهد بصحتها نقل)(١).

ولسنا بحاجة أن نثبت أن هذه التوجيهات جميعًا نبعت من دوافـع عقديـة، تتلمس أي وسيلة كانت لتقرير المذهب العقـدي، والنيـل مـن المخـالف، وقـد بلغت حدة هذه التوجيهات عند العلوي كما عرضنا توجيهه.

والملاحظ أن أقوال البلاغيين متواطئة في هـذه المسألة، ذلـك أنهـم تنـاقلوا القول فيها عن عبد القاهر الجرجاني الذي سبقهم إلى ذلك حيث قال: (واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتك ... مما يـدعو إلى مثـل هـذا التعمـق، فإنـه نفسه قد يصير سـببًا إلى أن يقـع قـوم في التـشبيه، وذلـك أنهـم إذا وضـعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه يتناوله في حال المجاز، كما يتناول مسماه في حال الحقيقـة، ثـم نظـروا في نحـو قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾، ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ فلما لم يجدوا للفظة "العين" ما يتناوله على حد تناول "النور" مثلاً للهدى والبيان ارتبكوا في الشك

---

(١) الطراز/١٠٤.

وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يفضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدح في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان)[1].

كما أنهم أفادوا - وخاصة العلوي- من الزمخشري حيث قال في الاستعارة التخييلية: (ولا ترى بابًا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديمًا، وما أُتي الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير، حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علمًا لو قدروه حق قدره، لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه، إذ لا يحل عقدها المورية ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكم آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول ﷺ قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول ليس من هذا العلم في عير ولا نفير، ولا يعرف قبيلاً منه من دبير)[2].

وقد قال العلوي بعد أن ذكر طرفًا من قول الزمخشري: (ولعمري لقد قال حقًا ونطق صدقًا)[3].

وبعد، فإن هذه التوجيهات التي تستند على التخييل لنفي إضافة "العين" إلى الله تعالى باطلة لما يلي:

---

(١) أسرار البلاغة/٥٠.

(٢) الكشاف٤/١٣٨-١٣٩.

(٣) الطراز/٣٩٩.

أولاً: لا قرينة في الآيات تمنع من إرادة الحقيقة، وتصرفها إلى الاستعارة، إلا الاستحالة العقلية التي يرتكز عليها المبتدعة كثيرًا، حيث لا يجدون ما يستندون عليه إلا هي، وما هي إلا كبيت العنكبوت أو هي أوهن أمام الأدلة المثبتة للحقيقة.

ثانيًا: أثبتت النصوص الشرعية أن لله عينين على الحقيقة تليقان به سبحانه وتعالى، كما في قول النبي ﷺ: «**إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور – وأشار إلى عينيه– وإن المسيح أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية**»[1] وقد سبق تقرير ذلك[2].

ثالثًا: توجيه الآيات على الاستعارة التخييلية مسلك خطير، فهذه الاستعارة لا حقيقة لظاهرها، وليس لها تأويل يخالف ظاهرها يراد من المخاطب فهمه؛ بل المراد أن يتخيل السامع والمخاطب ما لا حقيقة له في الواقع، فإذا أجريت هذه الاستعارة في صفات الله عز وجل أفضى ذلك إلى نفي حقيقة الرب سبحانه وتعالى وجعله خيالاً كسراب يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، وقد سبق في مبحث التشبيه بيان ذلك[3].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٧٤٠٧) عن أنس ﷺ.

(٢) انظر: ٣٧٠ من البحث.

(٣) انظر: ٣٣٠ من البحث.



٧- الاستعارة في صفة الوجه لله سبحانه وتعالى.

واستشهد لها العلوي بقول الله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[1]، وقد ذكرها في جملة من آيات الصفات، ممثلاً بها على الاستعارة التخييلية، وقال: (إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح، فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى... فلا بدّ من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها).

ثم بين وجه التخييل في الصفات فقال: (هي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل؛ لكن معناها غير متحقق، وإنما هو أمر خيالي، فاليد دالة على الجارحة، والعين كذلك؛ لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول؛ ولكنه جار على جهة التخييل، كمن يظن شبحًا من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سوادًا أنه حيوان فإذا هو شجر،إلى غير ذلك من الخيالات، فما هذا حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد وأجرى وأدخل في البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل، ولا يشهد بصحتها نقل)[2].

وقد تقرر سابقًا أن "الوجه" صفة ثابتة لله سبحانه وتعالى على الحقيقة كما أخبرنا عن نفسه، وأخبرنا عنه رسوله ﷺ وليس في النصوص ما يدل على خلاف الحقيقة[3]، كما سبق بيان خطورة إجراء الاستعارة التخييلية في صفات الله عز وجل، والرد على العلوي في اتكائه على هذه الاستعارة لنفي حقيقة الصفات[4]، والله أعلم.

---

(١) الرحمن: ٢٧.
(٢) الطراز/١/٤٠١، وانظر: ١١٢ من المصدر نفسه.
(٣) انظر: ٣٥٨ من البحث.
(٤) انظر: ٣٣٠ من البحث.

٨- **الاستعارة في صفة اليدين، واليمين.**

أما اليدان فأورد بعض البلاغيين فيهما قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[(١)]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[(٤)].

وأما اليمين ففي قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[(٥)].

قال ابن أبي الإصبع موجهًا "اليدين" في آية المائدة على الاستعارة التخييلية: (المستعار: البسط، والمستعار منه: المنفق، والمستعار له: يدا الحق سبحانه وتعالى؛ اللتان يراد بهما هاهنا التصرف في الملك بالأرزاق، وذلك ليتخيل السامع عند سماع ذلك أن ثم يدين مبسوطتين بالإنفاق، ولا يدان في الحقيقة ولا بسط على ما يدل عليه الظاهر...)[(٦)].

وكذا استشهد العلوي بهذه الآية للاستعارة التخييلية في غير موضع من الطراز[(٧)] وكذلك استشهد بآية "ص"[(٨)]، وعقب في بعض المواضع بأهمية

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) ص:٧٥.

(٣) الفتح: ١٠.

(٤) الحجرات: ١.

(٥) الزمر: ٦٧.

(٦) بديع القرآن/٢٤.

(٧) الطراز/٧١، ١١٢، ٣٩٩، ٤٠٠.

(٨) الطراز/١١٢.

إجراء الاستعارة التخييلية في الصفات، والطعن في أهل السنة الذين يجرونها على ظاهرها من غير تكييف، وكذا طعن في إخوانه من أهل الكلام الزيدية والمعتزلة الذين يجرونها على المجاز المرسل، وقد سبق ذكر قوله هذا قريبًا في ادعاء الاستعارة في صفة العين فليرجع إليه.

أما آية الفتح فعدها السكاكي من الاستعارة التخييلية التي تحسن إذا انظم إليها المشاكلة[1]، وتابعه في ذلك الطيبي، والإيجي، والبابرتي[2].

والذي يفهم من توجيه السكاكي والإيجي أن المشاكلة بين "يد" و"أيدي"، والاستعارة في الأولى والحقيقة في الثانية.

وأما الطيبي والبابرتي فالمشاكلة عندهما في قوله: ﴿يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ .

واستشهد بها العلوي -أيضًا- للاستعارة التخييلية[3].

وأما آية الحجرات فاستشهد بها القزويني للاستعارة التمثيلية وقال: (لما كان التقدم بين يدي الرجل خارجًا عن صفة المتابع له؛ صار النهي عن التقدم متعلقًا باليدين مثلاً للنهي عن ترك الاتباع)[4]، وقال بنحوه الطيبي[5].

وأما صفة "اليمين" في آية الزمر فاستشهد بها القزويني للاستعارة التمثيلية وقال بعد أن ذكر الآية: (أي: يخلق فيها صفة الطيّ حتى ترى كالكتاب بيمين

---

(١) انظر: المفتاح/٣٨٨.

(٢) التبيان للطيبي ١/٣١٨، والفوائد الغياثية/١٦١، وشرح التلخيص/٥٩٤.

(٣) الطراز/٧٠.

(٤) الإيضاح/٤٣٩.

(٥) التبيان للطيبي ١/٣٠٩.

الواحد منا ... وكذا إذا قلت للمخلوق: والأمر بيدك؛ أردت المثل، أي: الأمر كالشيء يحصل في يدك، فلا يمتنع عليك)[1].

واستشهد بها الزملكاني والحلبي والنويري والسبكي والزركشي للاستعارة التخييلية[2]، وقد تبعوا الزمخشري في توجيهه للآية حيث قال فيها: (والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته، والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز)[3]، وذكر هذا القول الحلبي والنويري، وقال السبكي مبديًا تأثره بالزمخشري في توجيه الآية: (ونظير إطلاق اليد على القدرة إطلاق اليمين، وقد ادعي ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ وليس كذلك؛ بل هو استعارة بالتخييل، وإليه أشار الزمخشري بجعله ذلك خارجًا عن الحقيقة وعن المجاز، أي المجاز المرسل)[4].

---

(١) الإيضاح/٤٣٩.

(٢) البرهان للزملكاني/١١٠، والتبيان له/١٧٨، وحسن التوسل/٢٥٠، ونهاية الأرب٧/١٣٢، وعروس الأفراح٤/٣٥، والبرهان للزركشي ٣/٤٨٩.

(٣) الكشاف٤/١٣٨.

(٤) عروس الأفراح٤/٣٥. وفي البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري/٥٢٦-٥٢٧ تعقب د.محمد أبو موسى السبكي في تفسيره لقول الزمخشري: (ولا جهة مجاز) بالمجاز المرسل، فقال: (ولا وجه لابن السبكي في تحديد المجاز في قول الزمخشري: (من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة، أو جهة مجاز) بالمجاز المرسل، لأنه ليس في كلام الزمخشري ما يشير إلى هذا التخصيص، بل إن تخصيص المجاز هنا بالمجاز المرسل بعيد عن مراد الزمخشري، لأن الذي يفهم من كلامه أنه في حال التجوز بالصورة المركبة لا توصف المفردات بالحقيقة أو المجاز مطلقًا، لأن المفردات تصبح كأنها حروف في الكلمة المفردة، وهذا أثر من آثار المزج بين المفردات في الاستعارة المركبة، فلا ينظر فيها إلى المفردات إلا من جهة مشاركتها في تكوين الصورة).

ثم ذكر مستحسنًا نبذة من كلام الزمخشري في الآية، وفي الاستعارة التخييلية، وقد سبق آنفًا ذكر طرف منها.

وهذه التوجيهات كلها تنطلق -كما يظهر منها- من منطلقات عقدية تحاول توجيه النصوص بأي طريقة كانت لتوافق المعتقد، و لم يكتف أصحابها بذلك؛ بل صارت هذه التوجيهات ميدانًا لمنازلة المخالفين وخاصة أهل السنة والجماعة، كما هو عند العلوي والسبكي.

وصرف "اليد" أو"اليمين" في الآيات عن حقيقتها إلى الاستعارة -أيًا كانت- لا صحة له؛ لما يلي:

أولاً: صفة اليد واليمين صفة لله ذاتية ثابتة بالنص الشرعي، وقد ورد لفظهما في القرآن والسنة ورودًا متنوعًا متصرفًا فيه، مقرونًا بما يدل على أنها يد حقيقة؛ من الخلق والطي والقبض والبسط والأخذ...وغير ذلك[1]، من ذلك الآيات السابقة، وقول النبي ﷺ: «**ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل...**»[2]، وقوله ﷺ: «**إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين...**»[3]،.وقوله ﷺ: «**يد الله ملأى لايغيضها نفقة**»[4].

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة/٣٧٢.

(٢) أخرجه البخاري (ح١٤١٠) ومسلم (ح١٠١٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (ح١٨٢٧) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) أخرجه البخاري (ح٧٤١٩) ومسلم (ح٩٩٣) عن أبي هريرة عليه السلام.

ثانيًا: لا يصح صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه إلا بقرينة تمنع من إرادة الحقيقة، وتعين المعنى المراد، وليس في سياق الآيات ما يدل على أن المراد باليد الاستعارة؛ لا دلالة لفظية، ولا دلالة عقلية سليمة خلافًا للعلوي الذي يرتكز على الاستحالة العقلية قرينة صارفة للحقيقة، وليس في العقل ما يحيل ذلك خاصة مع ورود السمع به، قال ابن تيمية: (هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري تعالى لا يد له ألبتة؟ لا يدًا تليق بجلاله ولا يدًا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً؛ ولو بوجه خفي؟ فإذن لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه، وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة)[1].

ثالثًا: ليست "اليد" في آية الفتح ولا في غيرها استعارة تخييلية، وقد سبق بيان خطورة إجراء الاستعارة التخييلية في صفات الله سبحانه وتعالى؛ ولكن المقصود بـ"يد الله" في آية الفتح على وجهين عند أهل السنة:

الأول: أن "اليد" على حقيقتها، فيد الله سبحانه وتعالى فوق أيدي المتبايعين والناس كلهم؛ على سبيل العلو المطلق، والله بذاته فوق كل شيء[2]، ولعل هذا هو ما يشير إليه ما روي عن السدي أنه قال: (كانوا يأخذون بيد رسول الله ﷺ ويبايعونه، ويد الله فوق أيديهم في المبايعة)[3].

---

(١) الرسالة المدنية/٥٦، وهي ضمن مجموع الفتاوى ٦/٣٦٨.

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة٢/٣٨٥، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١/١٦٩.

(٣) معالم التنزيل٧/٣٠٠.

الثاني: أن التعبير في الآية كناية عن النصرة والقوة، أي: قوة الله فوق قوتهم في نصرة رسوله ﷺ؛ لأنهم بايعوا رسول الله ﷺ على نصرته على العدو[1]، والمبايعة باليد ليست مقصودة بذاتها ولكنها دلالة على النصرة والتأييد، وهذا الوجه مروي عن ابن عباس رضي الله عنه حيث قال: (يد الله بالوفاء بما وعدهم من الخير فوق أيديهم)[2].

وأهل السنة حينما يوجهون "اليد" بالتوجيه الثاني إنما يوجهونها بلازمها في هذه الآية، ولا ينفون حقيقتها، فحقيقتها ثابتة عندهم كما سبق تقريره آنفًا، والله أعلم.

---

(١) انظر: جامع البيان ١١/٣٣٩.

(٢) معالم التنزيل ٧/٣٠٠.



٩- الاستعارة في صفة القبض.

أورد بعض البلاغيين فيها قول الله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾[١].

وقد استشهد بها الزملكاني والحلبي والنويري والزركشي للاستعارة التخييلية[٢]، متابعين للزمخشري كما سبق ذكر توجيهه في صفة اليمين، أما القزويني فاستشهد بها للاستعارة التمثيلية وقال: (المعنى –والله أعلم- أن مثل الأرض في تصرفها تحت أمر الله تعالى وقدرته، مثل الشيء يكون في قبضة الآخذ له منا والجامع يده عليه)[٣].

وقال العز بن عبد السلام موجهًا الآية على الاستعارة التصريحية: (عبر بذلك عن الاستيلاء كما يعبر به في قولهم: قبضت الدار والأرض والعبد والبعير، يريدون بذلك الاستيلاء والتمكن من التصرف)[٤].

ولن نقف عند اختلاف البلاغيين في تحديد نوع الاستعارة في "القبض" ذلك لأن "القبض" في هذه الآية لا استعارة فيه ألبتة، وإنما "القبض" الموصوف به الله سبحانه وتعالى في هذه الآية يراد به الحقيقة، ومعنى القبض لغة كما قال في العين: (القبض بجمع الكف على الشيء)[٥]، وفي التهذيب: (القبض: التناول

---

(١) الزمر:٦٧.

(٢) انظر: البرهان للزملكاني/١١٠، والتبيان له/١٧٨، وحسن التوسل/٢٥٠، ونهاية الأرب٧/١٣٢، والبرهان للزركشي ٣/٤٨٩.

(٣) الإيضاح/٤٣٩.

(٤) مجاز القرآن/٣٤٦.

(٥) العين٥/٥٣.

للشيء بيدك)[1]، وفيه: (القبضة: ما أخذت بجُمْع كفك كله)[2]، وقال ابن فارس: (القاف والباء والضاد: أصل واحد صحيح، يدل على شيء مأخوذ، وتجمع في شيء)[3]، فقبض اليد على الشيء: جمعها بعد تناوله، وقبضها عن الشيء: جمعها قبل تناوله، وذلك إمساك عنه، ومنه قيل لإمساك اليد عن البذل: قبض، كما قال تعالى: ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾[4] أي: يمتنعون من الإنفاق[5].

وإنما لم تصح الاستعارة هنا لما يلي:

أولاً: ليس في الآية ما يصرف "القبض" عن معناه الحقيقي؛ بل إن فيها ما يدل عليه، وهو قوله: ﴿يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ فالله عز وجل أخبر أن زمن قبض الأرض هو يوم القيامة، وهل يعني ذلك عند القائلين بالاستعارة أن الله لم يتمكن من التصرف فيها والاستيلاء عليها –كما يعبر العز– إلا يوم القيامة؟! حاشا لله، وحاشا أن يقولوا ذلك؛ بل الله سبحانه وتعالى متصرف فيها، وهي تحت أمره وقدرته منذ أن خلقها، و لم يرد في القرآن التعبير بقبض الأرض لمطلق التصرف فيها منذ خلق الله لها، وتحديد القبض بزمن معين هو يوم القيامة يدل على أن القبض له معناه الذي يخصه عن مطلق التصرف، وهو المعنى الحقيقي المعروف عند العرب، والذي يليق بالله سبحانه وتعالى.

---

(١) تهذيب اللغة٨/٣٥١.

(٢) المصدر السابق٨/٢٩٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة٥/٥٠.

(٤) التوبة: ٦٧.

(٥) انظر: مفردات القرآن/٦٥٢.

ثانيًا: دلت النصوص الشرعية الأخرى على أن "القبض" في الآية على الحقيقة، من ذلك قول النبي ﷺ: «**يقبض الله الأرض، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟**»[1]، وقوله ﷺ: «**يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟، ثم يطوي الأرضين، ثم يأخذهن بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟**»[2]، وقوله ﷺ: «**يأخذ الجبار سماواته وأرضه بيديه – وقبض رسول الله ﷺ يديه، وجعل يقبضهما ويبسطهما– قال: ثم يقول: أنا الرحمن، أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟...**»[3]، قال في مختصر الصواعق: (لما أخبرهم رسول الله ﷺ جعل يقبض يديه ويبسطها تحقيقًا للصفة لا تشبيهًا لها، كما قرأ: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾[4] ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقًا لصفة السمع والبصر[5]، وأنهما حقيقة لا مجاز)[6]. وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه في خلق آدم قال رسول الله ﷺ: «**فقال الله له – ويداه**

---

(١) أخرجه البخاري (ح ٤٨١٢ و٧٣٨٢ و٧٤١٢) ومسلم (ح ٢٧٨٧)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (ح ٢٧٨٨) وأبو داود (ح ٤٧٣٢) وهذا لفظه، عن ابن عمر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (ح ٢٧٨٨) وابن جرير في جامع البيان١١/٢٦، وهذا لفظه، عن ابن عمر رضي الله عنه.

(٤) النساء: ١٣٤.

(٥) أخرجه أبو داود (ح٤٧٢٨) والحاكم (٢٤/١) وصححه ووافقه الذهبي، وقوى إسناده ابن حجر في الفتح١٣/٣٧٣ وقال: على شرط مسلم، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (ح٤٩٥٤).

(٦) مختصر الصواعق المرسلة/٣٧١.

مقبوضتان-: اختر أيهما شئت، قال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته...»[1].

فهذه النصوص وغيرها دلائل صريحة على أن "القبض" في الآية على حقيقته ولا مجاز فيه ولا استعارة، قال الشيخ عبد الله الغنيمان في شرحه لحديث: «يقبض الله الأرض، ويطوي السماء بيمينه...»: (القبض هو: أخذ الشيء باليد وجمعه، والطي هو: ملاقاة الشيء بعضه على بعض وجمعه ولفه، وهو قريب من القبض. وهذا من صفات الله تعالى الفعلية التي تتعلق بمشيئته وإرادته، وهي ثابتة بآيات كثيرة وأحاديث صحيحة عن رسول الله ﷺ، وهي مما يجب الإيمان به؛ لأن ذلك داخل في الإيمان بالله تعالى، ويحرم تأويلها المخرج لمعانيها عن ظاهرها، وقد دل على ثبوتها لله تعالى العقل أيضًا؛ فإنه لا يمكن لمن نفاها إثبات أن الله هو الخالق لهذا الكون المشاهد؛ لأن الفعل لابد له من فاعل، والفاعل لابد له من فعل، وليس هناك فعل معقول إلا ما قام بالفاعل، سواءً كان لازمًا كالنزول والمجيء، أو متعديًا كالقبض والطي، فحدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابع لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة به تعالى، وهو تعالى حي قيوم، فعال لما يريد، فمن أنكر قيام الأفعال الاختيارية به تعالى فإن معنى ذلك أنه ينكر خلقه لهذا العالم المشاهد وغير المشاهد، وينكر قوله: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ فالعقل دل على ما جاء به الشرع)[2]، والله أعلم.

---

(١) أخرجه الترمذي (ح ٣٣٦٨) وحسنه، والحاكم (١/٦٤) وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في صحيح الجامع (ح٥٢٠٩)، وصحيح سنن الترمذي (ح٢٦٨٣)، وانظر: ظلال الجنة (ح٢٠٤-٢٠٦).

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري١/١٢٢.

١٠- الاستعارة في أخذ الله الصدقات.

أورد العز بن عبد السلام فيها قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾[١] حيث استشهد بهذه الآية على استعارة الأخذ للقبول، وقال: (هذا أخذ مضاف إلى الأعيان تجوز به عن القبول، والمعنى: ويقبل الصدقات، شبه قبول الصدقات بقبول من أهدي إليه شيء فأخذه بيده قابلاً له)[٢].

وهذا توجيه بالاستعارة مبني على مسألتين -عند الأشاعرة، والعز منهم-:

الأولى: نفي الصفات الاختيارية عن الله عز وجل، وإنكار حلول الحوادث به سبحانه وتعالى، وهذه مسألة قد سبقت الإشارة إليها[٣].

الثانية: نفي صفة اليد واليمين عن الله عز وجل، إذ الأخذ حقيقة: التناول باليد[٤]، فإذا لم يصح -عندهم- أن يكون لله يد ويمين فلا يصح أن يكون آخذًا على الحقيقة.

والحق الذي سبق تقريره أن لله يدًا ويمينًا[٥]، وهي تأخذ على الحقيقة، بالكيفية التي لا يعلمها إلا الله، وقد ثبت ذلك في حديث رسول الله ﷺ، ومن ذلك قوله ﷺ: «**ما تصدق أحد بصدقة من طيّب -ولا يقبل الله إلا الطيّب- إلا أخذها الرحمن بيمينه -وإن كانت تمرة- فتربو في كف الرحمن حتى**

---

(١) التوبة: ١٠٤.

(٢) مجاز القرآن/٣٩٥.

(٣) انظر: ٤٠٠ من البحث.

(٤) مجاز القرآن/٣٩٥.

(٥) انظر: ١٠٩ و٣٥١ من البحث.

تكون أعظم من الجبل، كما يربّي أحدكم فَلُوَّه أو فَصِيله»[1]، وقوله ﷺ: **«يطوي الله عز وجل السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟...»**[2].

وليس في الآية أو الأحاديث ما يصرف اللفظ عن حقيقته؛ بل إن الآية فرقت بين القبول والأخذ، ولو كان الأخذ هو القبول لعطفت الصدقات على التوبة من غير تكرار للفعل، ولما عطف الأخذ على القبول دل على أن الأخذ شيء زائد عن مطلق القبول، فهو قبول مقرون بمعنى آخر هو التناول باليمين على الكيفية التي تليق به سبحانه وتعالى[3].

وما ذكره ابن تيمية من أن النظم في قول الله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4] يأبى حمل اليد على المجاز، فهو وارد هنا أيضًا في نصوص السنة، قال ابن تيمية: (أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإنه نص فى أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال: فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت كاف فى الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة. ولست تجد فى كلام العرب ولا العجم إن شاء الله تعالى أن فصيحًا يقول: فعلت هذا بيدى أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون

---

(١) أخرجه مسلم (ح١٠١٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (ح٢٧٨٨) عن ابن عمر رضي الله عنه.

(٣) انظر: جامع البيان٦/٤٦٦، وصفات الله عز وجل/٤٥..

(٤) ص: ٧٥.

فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها)[1].

ونصوص السنة أيضًا صريحة في الدلالة على الحقيقة، ولا ينفيها قول العز عن الحديث الأول: (بالغ في القبول لإشعاره بالتكريم والاحترام، فإن أخذ الشيء باليمين احترام له)[2]، فهذا المعنى الذي ذكره العز صحيح؛ مع إثبات الأخذ حقيقة، والله أعلم.

---

(١) الرسالة المدنية/٥٢، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٦٦.

(٢) مجاز القرآن/٣٩٥.



١١- الاستعارة في بسط الله يديه.

أورد بعض البلاغيين فيها قول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[(١)].

قال ابن أبي الإصبع موجهًا الآية على الاستعارة التخييلية: (المستعار: البسط، والمستعار منه: يد المنفق، والمستعار له: يدا الحق سبحانه وتعالى اللتان يراد بهما هاهنا التصرف في الملك بالأرزاق، وذلك ليتخيل السامع عند سماع ذلك أن ثم يدين مبسوطتين بالإنفاق، ولا يدان في الحقيقة، ولا بسط على ما يدل عليه الظاهر؛ وإنما جاء الكلام على ما جاء عليه الازدواج[(٢)]...)[(٣)].

وقد سبق إيراد قول ابن أبي الإصبع هذا في الحديث عن الاستعارة في صفة اليدين، وأعدته هنا لتعلقه بصفة أخرى وهي صفة البسط، حيث تناول النص نفي الصفتين.

وقال العز بن عبد السلام: (لما كان الباسط يده غير مانع لما فيها؛ شبه البذل والإنفاق ببسط اليد للإعطاء)[(٤)].

وقبل أن نتبين صحة التوجيه أو خطأه يحسن أن نقرر ما يلي:

أولاً: معنى "البسط" في اللغة:

قال ابن فارس: (الباء والسين والطاء أصل واحد، وهو امتداد الشيء في عِرَض أو غير عِرَض)[(٥)]. وفي اللسان: (والبسط: نقيض القبض... وبسط

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) يريد بالازدواج: المشاكلة.

(٣) بديع القرآن/٢٤.

(٤) مجاز القرآن/٣٥٠.

(٥) معجم مقاييس اللغة ١/٢٤٧.

الشيء: نشره)[1]. وقال الراغب: (بسْطُ الشيء: نشره وتوسيعه، فتارة يتصور منه الأمران، وتارة يتصور من أحدهما)[2].

وبسْط اليد: مدّها، وقد تكني العرب به عن الجود والعطاء وبذل المعروف، كما أن قبضها كناية عن البخل، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[3]، وقال الشاعر:

في فِتْيةٍ بُسُطِ الأَكُفِّ مَسامِحٍ عِندَ الفِصالِ قَديمُهم لَمْ يَدْثُرِ[4]

ثانيًا: صفة "البسط" صفة فعلية ثابتة لله عز وجل بالكتاب والسنة، كما قال الله عز وجل: ﴿ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ ﴾[5]، وقال: ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾[6]، وقال: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُۥ فِى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾[7]، وقال سبحانه في بسط اليدين: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾، وفي حديث نزول الرب إلى السماء الدنيا قال النبي ﷺ: «**...ثم يبسط يديه تبارك وتعالى، يقول: من يقرض غير عَدُوم ولا ظلوم**»[8]، وقال ﷺ: «**إن الله عز وجل يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار**

---

(١) لسان العرب٧/٢٥٩.

(٢) المفردات/١٢٣.

(٣) الإسراء: ٢٩.

(٤) انظر: لسان العرب ٧/٢٥٩.

(٥) البقرة: ٢٤٥.

(٦) الرعد: ٢٦.

(٧) الروم: ٤٨.

(٨) أخرجه مسلم (ح٧٥٨) عن أبي هريرة ﷺ.

ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»[1]. ويسمى الله "الباسط" كما في قول النبي ﷺ: «**إن الله هو المسعِّر، القابض، الباسط، الرازق...**»[2].

ثالثـــا: إذا كانت العرب تكني ببسط اليد عن الجود والعطاء وبذل المعروف؛ فهل التعبير ببسط اليدين في الآية جار على الكناية،أو على الحقيقة؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال، لننظر في سبب النزول فإن له أثرًا في الدلالة على المراد، وقد ورد في سبب النزول مارواه ابن عباس رضي الله عنه قال: (قال رجل من اليهود – يقال له: شاس بن قيس-: إن ربك بخيل لا ينفق، فأنزل الله: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ ﴾ الآية). ومن وجه آخر عنه قال: (نزلت: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ ﴾ في فنحاص رأس يهود قينقاع)[3].

وعلى هذا فإن اليهود أرادوا بقولهم: يد الله مغلولة: البخل، كما قال ابن عباس رضي الله عنه: (لا يعنون بذلك أن يد الله موثقة؛ ولكن يقولون: بخيل أمسك ما عنده، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا)[4]. فرد الله عليهم ما قالوه بقوله: ﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾ فجاء هذا الرد في مقابلة قولهم: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ ﴾ فإذا كانوا أرادوا بالغل: البخل، فإن المراد بالبسط: العطاء. وهذا ما ذهب إليه ابن جرير الطبري حيث قال في قول اليهود: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ ﴾: (يعنون أن خير الله

---

(١) أخرجه مسلم (ح٢٧٥٩) عن أبي موسى رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد (١٥٦/٣) وأبو داود (ح٣٤٥١) والترمذي (ح١٣١٤) وابن ماجه (ح٢٢٠٠) عن أنس رضي الله عنه، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ح١٠٥٩).

(٣) انظر في سبب النزول: تفسير القرآن العظيم١٤٦/٣.

(٤) انظر: جامع البيان٦٤٠/٤، وتفسير القرآن العظيم١٤٦/٣.

ممسك وعطاؤه محبوس عن الاتساع عليهم، كما قال تعالى ذكره في تأديب نبيه ﷺ: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾. وإنما وصف تعالى ذكره "اليد" بذلك، والمعنى العطاء، لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم. فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضًا، إذا وصفوه بجود وكرم، أو ببخل وشح وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه، كما قال الأعشى في مدح رجل[1]:

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ، فَكَفٌّ مُفِيدَةٌ وَكَفٌّ إذَا مَا ضُنَّ بِالزَّادِ تُنْفِقُ

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى "اليد". ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يحصى. فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم فقال: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ يعني بذلك: أنهم قالوا: إن الله يبخل علينا، ويمنعنا فضله فلا يفضل، كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها بعطاء ولا بذل معروف -تعالى الله عما قالوا أعداء الله- فقال الله مكذبهم وخبرهم بسخطه عليهم: ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ يقول: أمسكت أيديهم عن الخيرات، وقبضت عن الانبساط بالعطيات، ﴿ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ﴾: وأبعدوا من رحمة الله وفضله ، بالذي قالوا من الكفر، وافتروا على الله ووصفوه به من الكذب والإفك. ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ يقول: بل يداه مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده وأقوات خلقه، غير مغلولتين ولا مقبوضتين. ﴿ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ يقول: يعطي هذا، ويمنع هذا فيقتر عليه)[2].

---

(١) يمدح المحلّق بن حنتم بن شداد بعد أن أضافه وبالغ في إكرامه، والبيت في ديوانه بشرح د. محمد حسين/٢٢٥، إلا أنه فيه بدلاً من مجد: صدق، وبدلاً من وكف: وأخرى.

(٢) جامع البيان٤/٦٣٩، وانظر: التدمرية/٣٠.

وعلى هذا فإن التعبير ببسط اليدين – في هذه الآية– كناية عن العطاء وبذل المعروف، في مقابلة الغل – المراد به البخل والشح مجازًا– في وصف اليهود به الله، تعالى الله عما يقولون، وهو نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾. وهذا ماذكره ابن أبي الإصبع في توجيهه، وقد روي عن الضحاك أنه قرأ هذه الآية في تفسير آية المائدة[1].

رابعًا: لا يلزم من القول بالكناية في هذه الآية اطرادها في كل موضع ورد فيه التعبير ببسط اليد أو اليدين، فإن لكل موضع سياقه الخاص.

كما أنه لا يلزم من القول بالكناية نفي حقيقة اليد عن الله عز وجل، وكذا نفي صفة البسط، أو بسط اليدين؛ فإن هذه الصفات ثابتة حقيقتها لله عز وجل كما سبق بيانه[2].

وهذا ما جعلني أقول بالكناية، لا الاستعارة خلافًا لابن أبي الإصبع والعز؛ لأن الكناية يصح معها إرادة المعنى الحقيقي، بخلاف الاستعارة، وهما أرادا بالقول بها نفي حقيقة اليدين والبسط عن الله عز وجل، تقريرًا لمذهبهم، والله أعلم.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم٣/١٤٦.

(٢) انظر: ١٠٩و ٣٥١و ٤٦٣ من البحث.

١٢- الاستعارة في إيذاء الله وتأذيه سبحانه وتعالى.

ذكر فيها العز بن عبد السلام قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾(١) قال: (أذية الله مجاز، إذ لا يتصور أن يتأذى بشيء، وهو من مجاز التمثيل؛ لأن نسبته إلى ما لا يليق بجلاله مشبهة لأذية المؤذي، فاستعمل لفظة "يؤذون" في حق الله في مجازها...)(٢).

في هذا التوجيه بالمجاز نفي لحقيقة التأذي من الله سبحانه وتعالى، وليس في الآية من القرائن ما يدل على نفي الحقيقة وإرادة المجاز، ولكن العز يعول في ذلك على القرينة العقلية كما قال: (إذ لا يتصور أن يتأذى بشيء)، وعدم تصور العقل لما أثبته الله لنفسه نقص في العقل، لا نقص في كمال الرب سبحانه وكمال صفاته وأفعاله؛ ثم لماذا لا يتصور العقل ذلك؟ وأي نقص في تأذي الله سبحانه وتعالى من عصيان خلقه له، أو نسبتهم إليه ما لا يليق به؟! إن العقل السليم لا يحيل ذلك، ولا يعده صفة نقص أن يُتأذى من الأذى، بل إن الناس – ولله المثل الأعلى- ليعدون خلاف ذلك نقصًا في شخصية الإنسان، حيث يذمون المرء لبرودة مشاعره وجفاف أحاسيسه تجاه ما يصيبه أو يصيب غيره من أذى. والله سبحانه وتعالى أخبرنا عن تأذيه في هذه الآية، وقال في الحديث القدسي: «**يؤذيني ابن آدم؛ يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار**»(٣)، وقال الرسول ﷺ: «**ما أحد أصبر على أذى**

---

(١) الأحزاب: ٥٧.

(٢) مجاز القرآن/٤٥٧.

(٣) أخرجه البخاري (ح٤٨٢٦) ومسلم (ح٢٢٤٦).

سمعه من الله؛ يدعون له الولد، ثم يعافيهم ويرزقهم»[1]، فتأذي الله سبحانه وتعالى في موضعه حق وفعل كمال، لا مجاز في لفظه ولا في معناه، ولو كان المعنى لا يليق نسبته إلى الله عز وجل، فنسبة اللفظ -أيضًا- إليه لا تليق، والله أعلم[2].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٦٠٩٩ و٧٣٧٨) ومسلم (ح٢٨٠٤) عن أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٢) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري١/٨٥.

١٣- الاستعارة في رضى الله سبحانه وتعالى.

أورد العز بن عبد السلام في ذلك ثلاث آيات وهي: قول الله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ﴾[(١)]، وقوله: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾[(٣)].

قال العز في الآيتين الأوليين: (وللرضى في الآيتين معنيان: أحدهما: أنه يريد معاملتهم بما يعامل به الراضي من أرضاه، فيكون صفة ذات. والثاني: أنه يعاملهم بما يعامل به الراضي من أرضاه، فيكون صفة فعل)[(٤)].

وقال في الآية الثالثة مستشهدًا بها على الجمع بين الحقيقة والمجاز: (لو قال: أحق أن يرضوهما لكان جامعًا بين الله ورسوله في الضمير، وبين الحقيقة والمجاز؛ فإن رضى الرسول ﷺ حقيقي، ورضى الله مجازي. ومن لا يرى ذلك[(٥)] يقول: والله أحق أن يرضوه، ورسوله أحق أن يرضوه، كقول الشاعر[(٦)]:

نحن بما عندنا وأنت بما   عندك راض والرأي مختلف

---

(١) المائدة: ١١٩، والتوبة: ١٠٠، والمجادلة: ٢٢، والبينة: ٨.

(٢) التوبة: ٧٢.

(٣) التوبة: ٦٢.

(٤) مجاز القرآن/٤٣٠.

(٥) يعني: من لا يرى الجمع ين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة، والجمع بينهما -عند من يراه- مجاز؛ لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له، فإنه وُضع للحقيقة وحدها، ثم استعمل فيها وفي المجاز. انظر: مجاز القرآن/٤٥٣.

(٦) نسب لقيس بن الخطيم، وهو لعمرو بن امرئ القيس كما حققه د. ناصر الدين الأسد في تحقيقه لديوان قيس بن الخطيم/١٠١ و١١٤ و٢٣٨.

معناه: نحن بما عندنا راضون، وأنت بما عندك راض)[1].

والعز يتوصل بهذه التوجيهات إلى نفي حقيقة الرضى عن الله سبحانه وتعالى، فالتوجيه الأول من مجاز الملازمة -كما يسميه العز- حيث عبر بالرضى عما يلازمه وهو الإرادة[2]، والثاني استعارة، حيث إن معاملة الرب سبحانه وتعالى عباده بآثار هذه الصفة مشبهة لمعاملة من قامت به هذه الصفة[3].

وقد قال العز في نفي حقيقة الرضى: (وحقيقته: سكون النفس إلى المرضي به، والله يتعالى عن ذلك)[4].

ونفي العز لحقيقة الرضى لا حقيقة له، وإن كان الرضى يلزم منه إرادة الثواب والجزاء فإنه لا يقتصر على تفسيره بذلك، وليست هي حقيقته، كما أنه ليس في الآيات ما يدل على أن المراد بالرضى اللازم دون الحقيقة؛ بل إن الآيات تبين أن حقيقة الرضى مرادة على ما يليق بالله سبحانه وتعالى، ولازمها حاصل به، كما قال الله تعالى: ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾[5]، وقال: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ

(١) مجاز القرآن/٤٥٤.

(٢) انظر: مجاز القرآن/٤٢٧.

(٣) انظر: مجاز القرآن/٤٢٨.

(٤) المصدر السابق/٤٣٠.

(٥) المائدة: ١١٩.

ﭐتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[1] فالثواب والجزاء من الله سبحانه وتعالى حاصل عن رضاه عنهم، كما أن الرضى هو بذاته جزاء عظيم فوق جزاء الجنة والمغفرة كما قال الله تعالى: ﴿ يُبَشِّرُهُمۡ رَبُّهُم بِرَحۡمَةٖ مِّنۡهُ وَرِضۡوَٰنٖ وَجَنَّٰتٖ لَّهُمۡ فِيهَا نَعِيمٞ مُّقِيمٌ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةٗ فِي جَنَّٰتِ عَدۡنٖۚ وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[3]، ويبين هذا حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: **«إن الله عز وجل يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى يارب، وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدًا من خلقك، فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: يارب، وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدًا»**[4].

ثم إن في الآيات عطف رضى المؤمنين على رضى الله سبحانه وتعالى مما يدل على أن المعطوف هو المعطوف عليه معنى لا كيفية.

قال الشيخ ابن عثيمين: (رضى الله صفة ثابتة لله عز وجل، وهي في نفسه، وليست شيئًا منفصلاً عنه... وهي صفة حقيقية، متعلقة بمشيئته، فهي من

---

(١) التوبة: ١٠٠.

(٢) التوبة: ٢١.

(٣) التوبة: ٧٢.

(٤) أخرجه البخاري (ح ٧٥١٨) ومسلم (ح ٢٨٢٩).

الصفات الفعلية... ووصف الله تعالى بالرضى ثابت بالدليل السمعي... وبالدليل العقلي؛ فإن كونه عز وجل يثيب الطائعين ويجزيهم على أعمالهم وطاعاتهم يدل على الرضى...)[1].

أما القرينة العقلية لنفي الصفة عن الله عز وجل فقد رد ابن القيم عليها مبينًا أن العقل يدل على حقيقة هذه الصفة وغيرها من الصفات التي تتوهم عقول بعض الناس منها نقصًا، فقال: (إن ما وصف الله سبحانه به نفسه من المحبة والرضا والفرح والغضب والبغض والسخط، من أعظم صفات الكمال، إذ في العقول أنا إذا فرضنا ذاتين: إحداهما لا تحب شيئًا ولا تبغضه ولا ترضاه ولا تفرح به ولا تبغض شيئًا ولا تغضب منه ولا تكرهه ولا تمقته، والذات الأخرى تحب كل جميل من الأقوال والأفعال والأخلاق والشيم وتفرح به وترضى به، وتبغض كل قبيح يسمى وتكرهه وتمقته وتمقت أهله وتصبر على الأذى ولا تجزع منه ولا تتضرر به، كانت هذه الذات أكمل من تلك الموصوفة بصفات العدم والموات والجهل الفاقدة للحس، فإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن الموات أو عمن فقد حسه أو بلغ في النهاية والضعف والعجز والجهل إلى الغاية التي لم تدع له حبًا ولا بغضًا ولا غضبًا ولا رضى)[2]، والله أعلم.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، ضمن مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين٨/٢١٥.

(٢) الصواعق المرسلة٤/١٤٥١، وانظر: التدمرية/٣٤، والرسالة الأكملية، وهي في مجموع الفتاوى٦/٩٩٢.

١٤- الاستعارة في وصف الله عز وجل بالغضب والسخط.

ذكرها العز بن عبد السلام واستشهد للغضب بقول الله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[٢]، وقوله: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾[٣]، وقوله: ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾[٤]، قال العز: (أي: فلما أغضبونا انتقمنا منهم)[٥].

واستشهد للسخط بقوله تعالى: ﴿ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾[٦]، وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ ﴾[٧]، وقال: (الغضب: غليان في الدم واستشاطة في الطبيعة، يتعالى الرب سبحانه وتعالى عن الاتصاف بحقيقتها، لكن يلازم هذه الاستشاطة في غالب العادة شيئان: أحدهما: إرادة الانتقام من المغضِب، والثاني: سب المغضِب. فيعود الأول إلى صفة الإرادة، والثاني إلى صفة الكلام، وكذلك ينشأ عن غضب العباد في غالب العادة الانتقام من المغضِب، فعلى هذا يكون غضب الله انتقامه ممن عصاه، وذلك من

---

(١) المائدة: ٦٠.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) الفاتحة: ٧.

(٤) الزخرف: ٥٥.

(٥) مجاز القرآن/٤٤٩.

(٦) المائدة: ٨٠.

(٧) محمد: ٢٨.

صفات فعله. ويشبه انتقام الرب سبحانه وتعالى ممن أغضبه انتقام العباد ممن أغضبهم. فعلى هذا يكون غضبه من مجاز المشابهة)[1].

وقال في آيات السخط: (ومعناه أنه يريد بهم ما يريده الساخط بمن أسخطه، أو يعاملهم معاملة الساخط من أسخطه، أو يكون من مجاز المشابهة)[2].

ولن نقف مع العز في تحديد نوع المجاز في "الغضب" أو "السخط"، أو أي التوجيهات التي ذكرها أنسب لسياق الآيات؛ ولكننا ننزع إلى أصل المسألة، فهل في وصف الله بـ"الغضب" أو "السخط" مجاز أو استعارة؟.

إن التوجيهات التي ذكرها العز كلها تصل إلى نتيجة واحدة، وهي نفي حقيقة هاتين الصفتين عن الله عز وجل، وصرفهما إلى صفة الإرادة التي يثبتها الأشاعرة، وليس الأمر كذلك، لما يلي:

أولاً: لا قرائن في الآيات تصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز والاستعارة، والقرينة شرط لذلك.

ثانيًا: إن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ رد على القول بأن المراد بالغضب الانتقام؛ لأن الآية جعلت الانتقام غير الغضب؛ فالإغضاب شرط للانتقام، والشرط غير المشروط[3].

---

(١) مجاز القرآن/٤٤٨.

(٢) المصدر السابق/٤٤٩.

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية، ضمن مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين٨/٢٢٥.

ثالثًا: دلت النصوص الشرعية على إثبات هاتين الصفتين حقيقة لله عز وجل، كما في الآيات السابقة، وكما في حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إن رحمتي غلبت غضبي**»[1]، وفي حديث الشفاعة الطويل: «**إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله**»[2]، وفعل الغضب في الحديث مؤكد بالمصدر وهو قرينة على إرادة الحقيقة ونفي غيرها، وفي حديث أبي سعيد الخدري ﷺ السابق في الرضى أن الله يقول:«**أحل عليكم رضواني، فلا أسخط عليكم بعده أبدًا**»[3].

قال الشيخ ابن عثيمين: (أهل التعطيل من الأشعرية وغيرهم يقولون: إن المراد بالسخط والغضب الانتقام، أو إرادة الانتقام، ولا يفسرون السخط والغضب بصفة من صفات الله يتصف بها هو نفسه، فيقولون: غضبه، أي: انتقامه، أو إرادة انتقامه؛ فهم إما أن يفسروا الغضب بالمفعول المنفصل عن الله وهو الانتقام، أو بالإرادة لأنهم يقرون بها، ولا يفسرونه بأنه صفة ثابتة لله على وجه الحقيقة تليق به.

ونحن نقول لهم: بل السخط والغضب غير الانتقام، والانتقام نتيجة الغضب والسخط، كما نقول: إن الثواب نتيجة الرضى، فالله سبحانه وتعالى يسخط على هؤلاء القوم ويغضب عليهم ثم ينتقم منهم.

---

(١) أخرجه البخاري (ح ٣١٩٤) ومسلم (ح ٢٧٥١).

(٢) أخرجه البخاري (ح ٣٣٤٠) ومسلم (ح ١٩٤).

(٣) أخرجه البخاري (ح ٧٥١٨) ومسلم (ح ٢٨٢٩).

وإذا قالوا: إن العقل يمنع ثبوت السخط والغضب لله عز وجل؛ فإننا نجيبهم بما سبق في صفة الرضى، لأن الباب واحد، ونقول: بل العقل يدل على السخط والغضب، فإن الانتقام من المجرمين وتعذيب الكافرين دليل على السخط والغضب، وليس دليلاً على الرضى، ولا على انتفاء الغضب والسخط)[1]، وقد سبق قريبًا في دعوى الاستعارة في صفة الرضى كلام ابن القيم في إثبات هذه الصفات بدلالة العقل ردًا على النافين لها بقرينة العقل، والله أعلم.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، ضمن مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين٨/٢٢٥.

١٥- الاستعارة في محبة الله ووده.

ذكرها العز بن عبد السلام واستشهد للمحبة بقول الله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[(١)]، وقوله: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾[(٢)].

واستشهد للود بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴾[(٣)]، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴾[(٤)].

وقد مثل بصفتي المحبة والود -من ضمن ما مثل به من الصفات- على الاستعارة من جهة أن معاملة الله لعباده بآثار هذه الصفات مشبهة لمعاملة من قامت به هذه الصفات، أو أنهما من المجاز المرسل[(٥)].

وليس الخلاف مع العز في تحديد نوع المجاز، إنما الخلاف في نفي الحقيقة عن هاتين الصفتين، ولم يذكر العز من القرائن ما يمنع الحقيقة عنهما، ويصرفهما إلى المجاز أو الاستعارة، إلا أن تكون القرينة العقلية التي يتمسك بها كثيرًا في نفي الصفات؛ والعقل لا يحيل هاتين الصفتين على الله؛ بل هو يدل عليهما، إذ إن وجود اللازم يدل على وجود الملزوم، فإثابة الله الطائعين بالجنات والنصر والتأييد وغيره لازم من لوازم المحبة والمودة، وهو دليل عليهما؛ لأن الله لا يثيب إلا من يحب ويود[(٦)].

---

(١) آل عمران: ٣١.

(٢) المائدة: ٥٤.

(٣) هود: ٩٠.

(٤) البروج:١٤.

(٥) مجاز القرآن/٤٢٧.

(٦) انظر: التدمرية/٣٤.

وقد دلت النصوص الشرعية على هاتين الصفتين كما في الآيات السابقة، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[3]، وقول الرسول ﷺ: «**إن الله يحب العبد التقي الغني الخفي**»[4]، وقوله ﷺ: «**لأعطين الراية غدًا رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله**»[5]، وقوله: «**إذا أحب الله عبدًا نادى جبريلَ: إن الله يحب فلانًا فأحبه، فيحبه جبريل، فينادي جبريل في أهل السماء: إن الله يحب فلانًا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض**»[6]، وقد سبق قريبًا في دعوى الاستعارة في صفة الرضى كلام ابن القيم في إثبات هذه الصفات بدلالة العقل ردًا على النافين لها بقرينة العقل، والله أعلم.

---

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) الحجرات: ٩.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) أخرجه مسلم (ح ٢٩٦٥).

(٥) أخرجه البخاري (ح ٣٠٠٩) ومسلم (ح ٢٤٠٥).

(٦) أخرجه البخاري (ح ٦٠٤٠) ومسلم (ح ٢٦٣٧).

١٦- الاستعارة في بغض الله ومقته سبحانه وتعالى.

ذكرها العز بن عبد السلام واستشهد لها بقول الله عز وجل: ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴾[١] قال: (أي: ما ودعك منذ قربك، وما أبغضك منذ أحبك). وبقوله: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾[٣]. والمقت هو أشد البغض، والبغض هو: نفار النفس عن الشيء الذي ترغب عنه، وهو ضد الحب[٤].

قال العز في توجيه الآيات: (ومعناه: أنه يريد بالضالين ما يريده الماقت بممقوته، أو يسبهم سب الماقت ممقوته، أو يعاملهم بما يعامل به الماقت ممقوته، أو يكون من مجاز التشبيه لتماثل المعاملتين)[٥].

ولن نقف مع العز في تحديد نوع المجاز الذي يناسب أن توجه به الآيات؛ ولكن لنقرر أن البغض والمقت صفتان حقيقيتان لله عز وجل كما أخبرنا الله عز وجل عن نفسه بذلك، وأخبرنا رسوله ﷺ، وليس في النصوص ما يصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، إلا أن تكون القرينة العقلية التي يتمسك بها العز كثيرًا في نفي الصفات.

---

(١) الضحى: ٣.

(٢) الصف: ٣.

(٣) غافر: ١٠.

(٤) انظر: المفردات/١٣٦ و٧٧٢، ولسان العرب٢/٩٠ و٧/١٢١.

(٥) مجاز القرآن/٤٥٠.

ومما ورد من النصوص حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**أحب البلاد إلى الله مساجدها، وأبغض البلاد إلى الله أسواقها**»[1]، وحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله إذا أحب عبدًا دعا جبريل، فقال: إني أحب فلانًا فأحبه، قال: فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء، فيقول: إن الله يحب فلانًا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، قال: ثم يوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبدًا دعا جبريل، فيقول: إني أبغض فلانًا فأبغضه، قال: فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إن الله يبغض فلانًا فأبغضوه، قال: فيبغضونه، ثم يوضع له البغضاء في الأرض**»[2]، ومنها قوله ﷺ في حديث: «**... وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب...**»[3].

وقد سبق قريبًا في دعوى الاستعارة في صفة الرضى كلام ابن القيم في إثبات هذه الصفات بدلالة العقل ردًا على النافين لها بقرينة العقل، والله أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم (ح٦٧١).

(٢) أخرجه مسلم (ح٢٦٣٧).

(٣) أخرجه مسلم (ح٢٨٦٥) عن عياض بن حمار ﷺ.



١٧- الاستعارة في معية الله سبحانه وتعالى.

استشهد لها العز بن عبد السلام بقول الله عز وجل: ﴿ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾[1]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾[3]، وقوله: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[4]، وقوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾[5].

ويرى العز أن المعية في هذه الآيات استعارة إما للحفظ والنصر كما في الآيات الثلاث الأول، وإما للعلم كما في الآيات الأخرى، قال في آية محمد: (وهذا من مجاز التشبيه؛ لما كان الحاضر مع القوم ينصرهم على أعدائهم ويحفظهم من ضررهم، تجوز بذلك عن حفظه ونصره، ويجوز أن يكون من مجاز الملازمة).

وقال في آية الحديد: (هذا من مجاز التشبيه؛ لأن الحاضر مع القوم لا تخفى عليه أقوالهم وأعمالهم وسائر أحوالهم، فتجوز بذلك عن علمه بأقوالهم وأعمالهم، وهذه معية عامة)[6].

---

(١) محمد: ٣٥.

(٢) البقرة:١٥٣.

(٣) طه: ٤٦.

(٤) الحديد: ٤.

(٥) المجادلة: ٧.

(٦) مجاز القرآن/٤٣٤-٤٣٥.

وتوجيه العز للمعية بأنها معية الحفظ والنصرة، أو معية العلم حق يتفق مع قول أهل السنة والجماعة، فهم يرون أن معية الله نوعان: عامة وخاصة؛ أما الخاصة فمعية النصر والتأييد والإعانة والتوفيق، وهي لأنبيائه وأوليائه كما في آيات محمد والبقرة وطه وغيرها، وأما المعية العامة فمعية العلم والإحاطة التامة، كما في آيات الحديد والمجادلة وغيرها.

قال أبو عمر الطلمنكي: (أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ ونحو ذلك من القرآن أنه علمه، وأن الله تعالى فوق السماوات بذاته، مستو على عرشه كيف شاء...)(١).

وقال ابن كثير عند آية المجادلة: (حكى غير واحد الإجماع على أن المراد بهذه الآية معية علم الله تعالى) ثم قال: (ولا شك في إرادة ذلك؛ ولكن سمعه أيضًا مع علمه محيط بهم، وبصره نافذ فيهم، فهو سبحانه مطلع على خلقه، ولا يغيب عنه من أمورهم شيء)(٢).

إلا أن العز حينما يوافق أهل السنة فيما تقتضيه المعية وتستلزمه فإنه يخالفهم في صرف اللفظ إلى الاستعارة والمجاز، وقد قال ابن عبد البر: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محدودة)(٣).

---

(١) عن العلو ٢/١٣١٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٨/٤٢.

(٣) التمهيد ٧/١٤٥.

ولعل العز أُتي من أن المعية تعني المخالطة والممازجة والحلول، أو تحرزًا من أن يفهم منها ذلك.

وقد بين ابن تيمية بطلان هذا المعنى للمعية بيانًا وافيًا شافيًا لا مزيد عليه، إذ قال: (كلمة "مع" في اللغة إذا أطلقت فليس في ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة؛ من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين وشمال؛ فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا، ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك؛ وإن كان فوق رأسك. فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة.

ثم هذه "المعية" تختلف أحكامها بحسب الموارد فلما قال: ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته. وكذلك في قوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ الآية. ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾[1] كان هذا أيضا حقًا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا -مع الاطلاع- النصر والتأييد، وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴾[2]، وكذلك قوله

---

(١) التوبة: ٤٠.

(٢) النحل: ١٢٨.

لموسى وهارون: ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد.

وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول: لا تخف، أنا معك، أو أنا هنا، أو أنا حاضر ونحو ذلك، ينبهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه؛ ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها، فيختلف باختلاف المواضع.

فلفظ "المعية" قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع، يقتضي في كل موضع أمورًا لا يقتضيها في الموضع الآخر؛ فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها -وإن امتاز كل موضع بخاصية- فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها)[1]، والله أعلم.

---

(١) الحموية/٥١٩، وهي في مجموع الفتاوى٥/١٠٣، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة/٤٥٥، والقواعد المثلى/٥٣ و٩٥، وشرح العقيدة الواسطية، ضمن مجموع فتاوى ابن عثيمين ٨/٣٤٠.

١٨- الاستعارة في قرب الله تعالى.

استشهد لها العز بن عبد السلام بقول الله سبحانه تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[١]، وبقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[٢].

قال في آية البقرة: (تجوز بذلك عن سمعه لدعائهم، فإنهم قالوا للرسول ﷺ: أقريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟[٣]، فهذا من مجاز التشبيه؛ لأن من قرب منك سمع الخفي والجلي من أقوالك)[٤].

وقال في آية ق: (وتجوز بذلك عن علمه بما ينطوي عليه الإنسان من أسراره وأحواله؛ لأن من أفرط قربه لم يخف عليه ما دق وجل من أفعال من دنا إليه، وهو من مجاز الملازمة؛ إذ العلم ملازم للقرب والحضور، ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه)[٥].

وقبل أن نتبين صحة توجيه العز للآيات نؤكد على أن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن الله عز وجل يقرب من عباده حقيقة كما يليق بجلاله وعظمته، مع أنه مستو على عرشه، بائن من خلقه، وأنه يتقرب إليهم حقيقة، ويدنو منهم حقيقة، إلا أنهم لا يفسرون كل قرب ورد لفظه في القرآن

---

(١) البقرة: ١٨٦.

(٢) ق: ١٦.

(٣) انظر في سبب النزول: جامع البيان٢/١٦٤، وتفسير القرآن العظيم١/٥٠٥.

(٤) مجاز القرآن/٤٣٦.

(٥) المصدر السابق/٤٣٤.

أو السنة بالقرب الحقيقي إذا دل على صرفه قرائن صحيحة[1]، ولذا قال ابن تيمية: (وإذا كان قرب عباده منه نفسه، وقربه منهم ليس ممتنعًا عند الجماهير من السلف وأتباعهم من أهل الحديث والفقهاء والصوفية وأهل الكلام؛ لم يجب أن يتأول كل نص فيه ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه، ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه؛ بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد؛ فإن دل على هذا حمل عليه، وإن دل على هذا حمل عليه)[2].

ولذا ذكر أن قوله تعالى: ﴿ فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ إنما جاء في الدعاء، ولم يذكر الله أنه قريب من العباد في كل حال، وإنما ذكر ذلك في بعض الأحوال[3]، وقال: (ما نطق به الكتاب والسنة من قرب الرب من عابديه وداعيه هو مقيد مخصوص؛ لا مطلق عام لجميع الخلق، فبطل قول الحلولية، كما قال: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ فهذا قربه من داعيه)[4]. وذكر أن "القرب" في قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ إنما المراد به قرب الملائكة، قال: (وهذا هو المعروف عن المفسرين المتقدمين من السلف)[5]. وبين أن سياق الآيات يدل على هذا التوجيه من أوجه عديدة:

---

(١) انظر: صفات الله عز وجل/٧٦.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/١٣.

(٣) المصدر السابق ٥/٢٣٦.

(٤) المصدر السابق ٥/٢٤٧، وانظر: ٥/٤٩٣ من المصدر نفسه.

(٥) المصدر السابق ٥/٤٩٤.

منها: أن الله أضاف ذلك إلى نفسه بصيغة الجمع، كقوله تعالى: ﴿ نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[1]، وقوله: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۞ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾[3] ومثل هذا اللفظ إذا ذكره الله في كتابه دل على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده من الملائكة، فإن صيغة "نحن" يقولها المتبوع المطاع العظيم الذي له جنود يتبعون أمره، وليس لأحد جند يطيعونه كطاعة الملائكة ربهم، وهو خالقهم وربهم، فهو سبحانه العالم بما توسوس به نفس الإنسان، وملائكته تعلم، فكان لفظ "نحن" هنا هو المناسب.

ومنها: أن الله سبحانه قيد القرب بظرف، وهو زمان تلقي الملكين، ولو كان المراد قربه سبحانه بنفسه لم يتقيد ذلك بوقت تلقي الملكين، ولا كان في ذكر التقييد به فائدة، فإن علمه سبحانه وقدرته ومشيئته عامة التعلق[4]، وقرر هذا ابن القيم وابن عثيمين[5]. ولذا ضعف ابن تيمية توجيه بعض العلماء "القرب" في الآية بالعلم، أو العلم والقدرة، أو العلم والرؤية، وقال: (وهذه الأقوال ضعيفة، فإنه ليس في الكتاب والسنة وصفه بقرب عام من كل

---

(١) القصص: ٣.

(٢) يوسف: ٣.

(٣) القيامة: ١٧-١٨.

(٤) مجموع الفتاوى ٥/٥٠٥.

(٥) انظر: مختصر الصواعق المرسلة/٤٥٨، والقواعد المثلى/٦٥.

موجود، حتى يحتاجوا أن يقولوا بالعلم والقدرة والرؤية؛ ولكن بعض الناس لما ظنوا أنه يوصف بالقرب من كل شيء تأولوا ذلك بأنه عالم بكل شيء، قادر على كل شيء)[١]، وقال: (إن من كان بالشيء أعلم من غيره لا يقال: إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به، ولا لمجرد قدرته عليه. ثم إنه سبحانه عالم بما يسر من القول وما يجهر به، وعالم بأعماله؛ فلا معنى لتخصيص حبل الوريد بمعنى أنه أقرب إلى العبد منه؛ فإن حبل الوريد قريب إلى القلب ليس قريبًا إلى قوله الظاهر، وهو يعلم ظاهر الإنسان وباطنه)[٢].

ومما يدل على أن القرب ليس المراد به العلم أنه أثبت العلم في قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾، وأثبت القرب في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، فجعلهما شيئين، فلا يجعل أحدهما هو الآخر[٣].

وبهذا يتبين أن توجيه العز بن عبد السلام لا يرد عليه إلا ما أورده ابن تيمية على من وجه "القرب" بالعلم كما وجه العز بن عبد السلام وله في ذلك سلف من السلف، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٤٩٤.

(٢) المصدر السابق ٥/٥٠٣.

(٣) المصدر السابق ٥/٥٠٤.

١٩- الاستعارة في كشف الله عن الساق.

ذكر بعض البلاغيين فيها قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾[١].

قال العز بن عبد السلام: (وهو مجاز عن مبالغته في حساب أعدائه وإهانتهم وخزيهم وعقوبتهم، فإن العرب يقولون لكل من جد في أمر وبالغ فيه: كشف عن ساقه.

وأصله من جد في عمل من الأعمال، حرب أو غيرها، فإنه يشمر إزاره عن ساقه كي لا يعوقه عن جده وسرعة حركته فيما جد فيه.

ولا ساق للرب سبحانه وتعالى، كما لا ساق للحرب في قول الشاعر:

كشفت لهم عن ساقها ... وبدا من الشر الصُراح[٢]

عبر بذلك عن شدتها وجدها)[٣].

وكذا وجه الزركشي "الساق" توجيهًا استعاريًا داعمًا إياه بذكر ما نقل عن بعض السلف فقال: (قال قتادة[٤]: عن شدة، وقال إبراهيم النخعي: أي عن أمر عظيم. قال الشاعر:

(١) القلم: ٤٢.

(٢) قاله سعد بن مالك بن ضبيعة أبو جد طرفة بن العبد. انظر: الحماسة لأبي تمام٢/٢٦٥، وتهذيب اللغة٩/٢٣٣ وفيه: البَراح، بدلاً من: الصراح، ولسان العرب١٠/١٦٨.

(٣) مجاز القرآن/٤٤٦.

(٤) أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي، تابعي، من أئمة المفسرين والحفاظ المحدثين، وكان عالمًا بالعربية والغريب وأيام العرب وأنسابها، ويضرب به المثل في قوة الحفظ، ولد سنة (٦٠هـ) وتوفي سنة (١١٧هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٥/٢٦٩.

وقامت الحرب بنا على ساق[1]

وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة وجد فيه؛ شمر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة)[2].

وهذا الذي وجه به العز والزركشي هو المروي عن ابن عباس ﷺ، ومجاهد، وقتادة، وعكرمة[3]، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، وغيرهم[4].

سئل ابن عباس ﷺ عن هذه الآية فقال: (إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

اصبر عناق إنه شر باق

قد سن قومك ضرب الأعناق

وقامت الحرب بنا على ساق

قال ابن عباس: هذا يوم كرب وشدة)[5].

ومما يدعم هذا التوجيه أن الآية ذكرت ساقًا نكرة غير معرفة، ولا مضافة، فليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن الساق صفة لله عز وجل، كما ذكر ذلك ابن تيمية وابن القيم[6].

---

(١) لم أجد له قائلاً، وقد أنشده ابن عباس ﷺ مع أبيات أخرى كما سيأتي بعد قليل.

(٢) البرهان للزركشي ٢١٢/٢، وانظر: ٣١٨/٢ من المرجع نفسه.

(٣) أبو عبد الله عكرمة، مولى ابن عباس ﷺ، تابعي من أعلم أصحاب ابن عباس ﷺ بالتفسير، توفي سنة (١٠٥هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٥/١٢.

(٤) انظر: جامع البيان١٢/١٩٧.

(٥) أخرجه الحاكم ٤٩٩/٢ وصححه ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات٢/١٨٣ (ح٧٤٦)، بسندين حسنهما ابن حجر في فتح الباري١٣/٤٢٨.

(٦) نقض أساس التقديس (ورقة ٢٦١-عن: صفات الله عز وجل/١٦٣)، والصواعق المرسلة١/٢٥٢.

إلا أن هذا التوجيه ينازعه توجيه آخر عن السلف، يرى أن لفظة "الساق" في الآية على ظاهرها، والمراد بها ساق الله سبحانه وتعالى.

قال ابن تيمية: (والصحابة قد تنازعوا في تفسير الآية؛ هل المراد به الكشف عن الشدة، أو المراد به أنه يكشف الرب عن ساقه؟ ولم تتنازع الصحابة والتابعون فيما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية)[1].

والتوجيه الآخر يؤيده حديث أبي سعيد الخدري ﷺ الطويل، وفيه: **«فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق، فيكشف عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد، فيعود ظهره طبقًا واحدًا»**[2].

ومال إلى هذا التوجيه ابن تيمية وابن القيم بدلالة النص والسياق واللغة، أما النص فحديث أبي سعيد ﷺ، وأما السياق فقال ابن تيمية: (وقد يقال: إن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق، ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله، فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه)[3].

---

(١) نقض أساس التقديس (ورقة ٢٦١-عن: صفات الله عز وجل/١٦٣).

(٢) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٩) وهذا لفظه، وبوب البخاري في تفسير سورة القلم: باب "يوم يكشف عن ساق" وساق الشاهد من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ (ح٤٩١٩)، وأخرجه مسلم (ح١٨٣).

(٣) نقض أساس التقديس (ورقة ٢٦١-عن: صفات الله عز وجل/١٦٣).

قال ابن القيم: (وتنكيره للتعظيم والتفخيم، كأنه قال: يكشف عن ساق عظيمة، جلت عظمتها، وتعالى شأنها أن يكون لها نظير أو مثيل أو شبيه)[1].

وأما دلالة اللغة فقال ابن تيمية: (وأيضًا فحمل ذلك على الشدة لا يصح؛ لأن المستعمل في الشدة أن يقال: كشف الله الشدة؛ أي: أزالها، كما قال: ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴾[2] وقال: ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ ﴾[3] وقال: ﴿ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّوا۟ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾[4] وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أن يقال: كشف الشدة؛ أي: أزالها؛ فلفظ الآية: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾، وهذا يراد به الإظهار والإبانة، كما قال: ﴿ كَشَفْنَا عَنْهُمُ ﴾، وأيضًا فهناك تحدث الشدة، لا يزيلها، فلا يكشف الشدة يوم القيامة) قال: (لكن هذا الظاهر ليس ظاهرًا من مجرد لفظة "ساق" بل بالتركيب والسياق وتدبر المعنى المقصود)[5].

ولو اكتفى ابن تيمية بدلالة النص لكان ذلك كافيًا، وأما دلالة اللغة والتركيب فيردها توجيه ابن عباس فإنه من أئمة اللغة ومن أعرف الناس بلغة العرب، كما أن العرب استعملت الأسلوب نفسه في الدلالة على الشدة والكرب، كما أورد العز قول الشاعر:

كشفت لهم عن ساقها   وبدا من الشر الصراح

---

(١) الصواعق المرسلة ١/٢٥٣.

(٢) الزخرف: ٥٠.

(٣) الأعراف: ١٣٥.

(٤) المؤمنون: ٧٥.

(٥) نقض أساس التقديس (ورقة ٢٦١-عن: صفات الله عز وجل/١٦٣).

وكقول الآخر:

عجبت من نفسي ومن إشفاقها

ومن طواء الخيل عن أرزاقها

في سنة كشفت عن ساقها

حمراء تبري اللحم عن عراقها[1]

وقد قال الشوكاني بعد أن ذكر التوجيه الأول وشواهده في اللغة: (وقد أغنانا الله سبحانه في تفسير هذه الآية بما صح عن رسول الله ﷺ كما عرفت، وذلك لا يستلزم تجسيمًا ولا تشبيهًا، فليس كمثله شيء.

دعوا كل قول عند قول محمد فما آمن في دينه كمخاطر)[2].

وقال الشيخ عبد العزيز بن باز: (وإن كانت الحرب يقال لها: كشفت عن ساق؛ إذا اشتدت، وهذا معنى معروف لغويًا، قاله أئمة اللغة؛ ولكن في الآية الكريمة يجب أن يفسر بما جاء في الحديث الشريف، وهو كشف الرب عن ساقه سبحانه وتعالى، وهذه من الصفات التي تليق بجلال الله وعظمته، لا يشابهه فيها أحد جل وعلا)[3].

---

(١) الأبيات لرؤبة بن عيينة، كما في التذكرة الحمدونية٣/٢٢٣، وانظر الأبيات في: الأسماء والصفات/١٨٠، والبصائر والذخائر٩/١١٤، والمحاضرات للراغب١/١٦٧، ولسان العرب١٠/٢٤٤.

(٢) فتح القدير٥/٢٧٨.

(٣) مجموع فتاوى ابن باز ١/٣١٧.

وعلى كل فإن العز والزركشي لهما سلف في توجيههما، ويعضدهما استعمال العرب، وليس في ظاهر الآية ما يدل على خلافه؛ إلا أنه لما صح في السنة ما يبين القرآن ويوضحه فالأخذ به أولى وأوجب.

كما أنه إن لم يدل ظاهر الآية على أن لله ساقًا صفة لله سبحانه وتعالى؛ فإن صفة "الساق" ثابتة بالسنة كما في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، لا كما قال العز: (ولا ساق للرب سبحانه وتعالى، كما لا ساق للحرب)، والله أعلم.



٢٠- الاستعارة في أمر التكوين.

قال العز بن عبد السلام في النوع الستين من أنواع مجاز التشبيه: (الأمر المجازي، وهو أمر التكوين، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[١] وفي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[٢] وفي قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٣] وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٤]).

قال العز: (شبه سهولة الخلق عليه بسهولة "كن" على لسان قائلها، وشبه سرعة انطياع الأشياء لقدرته وإرادته وانقيادها إليهما، بمسارعة العبد المأمور إلى ما أمر به من غير تأخر)[٥].

وهذا التوجيه من العز يتفق مع مذهب الأشاعرة الذي ينتسب إليه من جهتين:

الأولى: أن كلام الله معنى نفسي، ليس بحرف ولا لفظ، وهو صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب سبحانه وتعالى، لا تتعلق بمشيئته وقدرته، فلا يصح أن يتكلم الله بما شاء متى شاء[٦]، وعلى هذا فالأمر ليس على حقيقته قولاً وكلامًا[٧]، وإنما الآيات جاءت من تشبيه الحال بالمقال، على سبيل الاستعارة.

---

(١) يس: ٨٢.
(٢) القمر: ٥٠.
(٣) آل عمران: ٤٧.
(٤) النحل: ٤٠.
(٥) مجاز القرآن/٣٦٦.
(٦) انظر: ١٠٥ و٤٠١ من البحث.
(٧) يرى الأشاعرة أن الأمر ليس له صيغة، وإنما هو أمر نفسي، بناء على قولهم بالكلام النفسي، انظر: المسودة/٤، وروضة الناظر٢/٥٩٥، وشرح الكوكب المنير٢/١٤.

والثانية: أن التكوين ليس صفة لله تعالى، وإنما هو أمر إضافي يتعلق بصفتي القدرة والإرادة، وهما صفتان قديمتان، وتعلق التكوين بهما حادث، إذ لا يلزم من قدم الصفة قدم المتعلق[(١)].

ولعل أحد هذين أو كليهما هو الذي دفع العز إلى أن يوجه هذه الآيات بهذا التوجيه.

والقول الصحيح المقرر عند أهل السنة أن التكوين فعل قائم بالله سبحانه وتعالى، كما أخبر عن ذلك في الآيات السابقة، وأن التكوين غير المكوَّن، وهو حادث إذا أراد الله خلق شيء وتكوينه؛ لأن الله تعالى ذكر وجود أفعاله شيئًا بعد شيء، قال البخاري في صحيحه: (باب ما جاء في تخليق السماوات والأرض وغيرهما من الخلائق، وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره، فالرب بصفاته وفعله وأمره وكلامه، وهو الخالق المكوِّن غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَّن)[(٢)]، وقال: (وأما الفعل من المفعول، فالفعل إنما هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث؛ لقوله تعالى:

---

(١) انظر رأي الأشاعرة في صفة التكوين في: طوالع الأنوار/٢٩٤، والمواقف بشرح السيد الشريف٨/١١٣، وتوضيح المقاصد٢/٢٤٣. ونفي الأشاعرة لصفة التكوين مبني على قولهم بنفي الصفات الفعلية أو الاختيارية التي تتعلق بمشيئته واختياره، منعًا لحلول الحوادث بالله تعالى، ولذا فإنهم يقولون: إن الفعل هو المفعول، فالخلق هو المخلوق والتكوين هو المكوَّن، وليس ثمة فعل قائم بالله عز وجل، وما أسند إليه من أفعال فهو متعلق بقدرته القديمة، من غير أن يكون منه فعل قام بذاته، وحاله سبحانه قبل أن يفعل وبعد ما فعل سواء، لم يتجدد عندهم إلا إضافة نسبة، وهي أمر عدمي لا وجودي.

(٢) صحيح البخاري (كتاب التوحيد: باب ما جاء في تخليق السماوات والأرض...).

﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[1]، فالسماوات والأرض مفعولة، وكل شيء سوى الله بصفاته فهو مفعول، فتخليق السماوات فعله؛ لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل، وإنما تنسب السماء إليه لحال فعله، ففعله من ربوبيته، حيث يقول: كن، فيكون، و "كن" من صفته، وهو الموصوف به...)[2].

كما أن المقرر عند أهل السنة -وقد سبق[3]- أن الله يتكلم بما شاء متى شاء كيف شاء، وأن كلامه لفظ ومعنى.

قال الألوسي: (والظاهر أن هناك قولاً لفظيًا، هو لفظ "كن"، وإليه ذهب معظم السلف، وشؤون الله تعالى وراء ما تصل إليه الأفهام، فدع عنك الكلام والخصام، وقيل: ليس هناك قول لفظي لئلا يلزم التسلسل، ويجوز أن يكون هناك قول نفسي، وقوله للشيء تعلقه به، وفيه ما يأباه السلف غاية الإباء)[4].

كما أن الكلام لا قرينة فيه تصرف الكلام عن غير الحقيقة إلى المجاز، قال ابن جرير بعد ذكره لتوجيهات الناس: (وأولى الأقوال بالصواب في قوله: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[5] أن يقال: هو عام في كل ما قضاه الله وبرأه؛ لأن ظاهر ذلك ظاهر عموم، وغير جائزة إحالة الظاهر إلى الباطن

---

(١) الأنعام: ١.

(٢) خلق أفعال العباد/١٧١. وانظر: منهاج السنة٢/٣٩١، والصواعق المرسلة٤/١٢٢٦، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري٢/١٧٥.

(٣) انظر: ٤٠٢ من البحث.

(٤) روح المعاني٢٣/٥٦.

(٥) البقرة: ١١٧.

من التأويل بغير برهان)[1]، بل إن في الكلام ما يؤكد الحقيقة، وهو توكيد القول بالتكرار، وبـ"إنما" كما ذكر ذلك ابن قتيبة وابن جرير[2]، قال ابن جرير: (ويسأل الذين زعموا أن معنى قوله جل ثناؤه: ﴿ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ نظير قول القائل: قال فلان برأسه أو بيده؛ إذا حرّكه وأومأ... وما أشبه ذلك؟ – فإنهم لا صواب اللغة أصابوا ولا كتاب الله وما دلت على صحته الأدلة اتبعوا– فيقال لقائلي ذلك: إن الله تعالى ذكره أخبر عن نفسه أنه إذا قضى أمرًا قال له: كُنْ، أ فتنكرون أن يكون قائلاً ذلك؟. فإن أنكروه كذبوا بالقرآن، وخرجوا من الملة. وإن قالوا: بل نقرّ به، ولكنا نزعم أن ذلك نظير قول القائل: قال الحائط فمال، ولا قول هنالك، وإنما ذلك خبر عن ميل الحائط. قيل لهم: أ فتجيزون للمخبر عن الحائط بالميل أن يقول: إنما قول الحائط إذا أراد أن يميل أن يقول هكذا فيميل؟. فإن أجازوا ذلك خرجوا من معروف كلام العرب، وخالفوا منطقها وما يعرف في لسانها. وإن قالوا: ذلك غير جائز، قيل لهم: إن الله تعالى ذكره أخبرهم عن نفسه أن قوله للشيء إذا أراده أن يقول له: كُنْ فيكون، فأعلم عباده قوله الذي يكون به الشيء ووصفه ووكده، وذلك عندكم غير جائز في العبارة عما لا كلام له ولا بيان في مثل قول القائل: قال الحائط فمال. فكيف لم يعلموا بذلك فرق ما بين معنى قول الله: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ وقول القائل: قال الحائط فمال؟)[3].

ولذا فإن الأمر من الله سبحانه وتعالى على الحقيقة، ولا مجاز فيه ألبتة، والله أعلم.

---

(١) جامع البيان ١/٥٥٩.

(٢) تأويل مشكل القرآن/١١١، وجامع البيان ١/٥٥٩.

(٣) جامع البيان ١/٥٥٨.

٢١- الاستعارة في ختم الله ﷻ وطبعه على القلوب والأسماع.

في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾[١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ كَلَّاۖ بَلْۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾[٥]، وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾[٦]، وقوله عز وجل: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾[٧]، وقوله عز وجل: ﴿ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[٨].

قال ابن أبي الإصبع في توجيه آية البقرة: (إن ألفاظ هذه الآية ومعناها مثال مجازي أتي به لتتبين به حقيقة معنى مراد، لأنه لما كان هؤلاء المخبر عنهم بذلك لا ينتفعون بما يسمعون من الزواجر، ولا يرتدعون بما يشاهدون من الآيات، كان امتناعهم من ذلك بختم وغشاوة حالا بينهم وبين ما يسمعون

---

(١) البقرة:٧.

(٢) الأنعام:٤٦.

(٣) الجاثية:٢٣.

(٤) النحل:١٠٨.

(٥) المطففين:١٤.

(٦) الإسراء:٤٦.

(٧) يس:٩.

(٨) محمد:٢٤.

وما يبصرون وما يعتقدون، إذ لو لم يحل بينهم وبين الانتفاع بهذه الجوارح لسمعوا وأبصروا وعقلوا، وقد جعل بعض الناس الحبسة في اللسان ختمًا عليه، قال الشاعر[1]:

خَتَمَ الإِلَهُ عَلَى لِسَانِ عُذَافِرٍ خَتْمًا فَلَيْسَ عَلَى الْكَلَامِ بِقَادِرِ

وَإِذَا أَرَادَ النُّطْقَ خِلْتَ لِسَانَهُ لَحْمًا يُحَرِّكُهُ لِصَقْرٍ نَافِرِ

ويجوز أن تضرب الجملة مثلاً لصفة أحوالهم، كقولهم: سال بهم الوادي: إذا هلكوا، وطارت بفلان العنقاء: إذا أطال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء فعل في هلاك أحد، ولا في طول غيبته، وإنما هو تمثيل مثلت به حال الهالك والغائب، ويجوز أن يكون من باب قولهم: فلان مجبول على الخير، أي هو مخلوق من طينته، مبالغة في ثباته على ذلك الوصف، فتقدر هاهنا أداة تشبيه، كأنهم لثباتهم على الضلال بمنزلة من خلق الله قلوبهم أغتامًا خالية عن الفطن كقلوب البهائم، ولذلك قال سبحانه: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾[2])[3].

وقال العز بن عبد السلام موجهًا آيات البقرة والأنعام والنحل والجاثية والمطففين: (لما كان الختم والطبع على أوعية الأشياء مانعين من خروج ما في الظروف، شبه ما يمنع من خروج الكفر والضلال من القلوب، وما يمنع من فهم دلالة المسموعات والمبصرات، بما يمنع من خروج المحفوظات المخزونات، وكذلك الرين... والرين أشد من الطبع، وهذا من مجاز تشبيه المعاني بالمعاني)[4].

---

(١) لم أجد له ذكرًا سوى أن نسبه الزمخشري في الكشاف ١/٥٧ إلى بعض المازنيين.

(٢) الفرقان: ٤٤.

(٣) بديع القرآن/٨٦-٨٧.

(٤) مجاز القرآن/٣٢٠.

وقال في آية محمد: (شبه قلوبهم بالخزائن، وشبه موانع خروجها من القلوب بأقفال على خزائن تمنع من إخراج ما فيها، وهذا تصريح بأن الله تعالى هو الذي منعهم الإيمان بما خلق في قلوبهم من موانعه وأضداده، وهذا من مجاز تشبيه المعاني بالأجرام)[1].

أما الطيبي فوجه آية البقرة على الاستعارة المكنية فقال: (شبه قلوبهم بأن لا تقبل الحق بالشيء الموثوق المختوم، ثم أثبت لها الختم)[2].

ثم قال: (ولك أن تعد قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾ الآية على رأينا من الباب، بأن يجعل "ختم" استعارة لـ"خلق" بعد تشبيه خلق الله الكفر فيهم بالختم على الشيء، والجامع شدة تمكن هذه الصفة، أو شبه عدم نفوذ الحق في قلوبهم بالختم)[3].

ثم قال أيضًا موجهًا الآية على الاستعارة التمثيلية: (ولك أن تضم قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾ إلى قوله: ﴿ غِشَٰوَةٌ ﴾ إلى هذا، بأن تمثل قلوبهم حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوا بها بأشياء محققة ضرب حجاز بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية)[4].

وقال في موضع آخر: (ولك أن تقيس عليه قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾ على أصول المعتزلة، بأن تضرب الجملة كما هي مثلاً، مثلت حال

---

(١) المصدر السابق/٣٢٢.

(٢) التبيان للطيبي ١/٣٠٤.

(٣) المصدر السابق ١/٣٠٦.

(٤) المصدر السابق ١/٣١٠.



قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب مفروضة ختم الله عليها حتى لا تعي شيئًا، ولا تفقه، كقلوب البهائم)[١].

وقال العلوي موجهًا آية الجاثية: (مثل الله تعالى حال من انقاد لهواه، واستولى عليه سلطانه، حتى صار عقله موطوءًا بقدم الهوى، وجعل في إسار الذل، وربقة الملكة وحصل غالبًا عليه في جميع أحواله مطيعًا له في كل أموره، بحال من له إله يعبده، ويطيعه في جميع أوامره ونواهيه، ثم لما علم الله تعالى من حاله ما ذكرناه أضله بترك الألطاف الخفية على علم باستحقاقه للخذلان لإعراضه، ومثلت حالته فيما صار إليه من الخذلان بسلب الألطاف، بحال من ختم على سمعه، وقلبه، وجعل على بصره غشاوة، في النكوص والتمرد عن الهدى، وسلوك جانب الغي، وركوب غارب البغي، فمن هذه حاله لا يرجى صلاحه، فهكذا حال من ساعد هواه وكان مطيعًا له في الأمور كلها، ومن التمثيل الرائق قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾ وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ فهم لإعراضهم عن الدين، وإصرارهم على المخالفة لما جاء به الرسول ﷺ وبلوغ الغاية في الصد والنكوص، ممثلون بحال من جعل على قلبه كنان فهو لا يفقه ما يقال له، ولا يرعوي لقبوله، وبحال من ضرب بينه وبين مراده بسد من بين يديه، ومن خلفه، فهو لا يهتدي إليه، ولا يمكنه الوصول إلى بغيته بحال)[٢]، وما ذكره في توجيه آية الجاثية ذكر مثله في آية البقرة[٣].

---

(١) المصدر السابق ١/٣١٠.
(٢) الطراز/٢٠٥.
(٣) المصدر السابق/٥٥٩.

وهذه التوجيهات البلاغية للآيات متعلقة بالمسألة العقدية "قدرة العباد على أفعالهم"، ولذا جاءت توجيهات البلاغيين لتلك الآيات القرآنية مقررة لمذاهبهم العقدية في المسألة، ويتبين ذلك في مثل قول الطيبي: (ولك أن تعد قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ الآية على رأينا...)، وقوله: (ولك أن تقيس عليه قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ على أصول المعتزلة...)، وكذا قول العز: (وهذا تصريح بأن الله تعالى هو الذي منعهم الإيمان بما خلق في قلوبهم من موانعه وأضداده)، وهو بهذا التوجيه يستدل على مذهبه ويرد على مخالفيه، والعلوي يقرر بوضوح عقيدته الاعتزالية في توجيهاته.

ولكي ندرك حقيقة هذه التوجيهات البلاغية وما تنطوي عليه من نصرة للمذهب العقدي، ورد على المخالفين له، فإننا نعرض باختصار للمسألة العقدية المتعلقة بتلك الآيات والتي أوجبت هذه التوجيهات، وهي مسألة ضل فيها طوائف عديدة أبرزها الجبرية والقدرية.

وقد ذهبت "الجبرية" -ومنهم: الجهمية- إلى أن العباد مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، والله وحده هو خالق أفعال العباد، وأعمالهم إنما تنسب إليهم مجازًا.

وذهبت "القدرية" – وأبرزهم المعتزلة- إلى أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها، ولهم إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته، ولذلك فإن كل ما ورد من أفعال العباد مضافًا إلى الله فإنه يحمل على المجاز ويؤول، ومن ذلك: الإضلال فإنهم يؤولونه بتسمية الضالين والحكم عليهم بالضلال، أو بمعنى أنه ينسبهم إلى الضلال، أو بمعنى أنه يخذلهم بمنعهم الألطاف والتوفيق والتسديد والتأييد الذي يفعله بالمؤمنين، أو بمعنى أنه يهلكهم

عقوبة لهم على كفرهم، يقول القاضي عبد الجبار: (إنا إنما ننكر أن يضل تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصي وإرادتها، كما ننكر أن يأمر بها ويرغب فيها، ولا ننكر أن يضل من استحق الضلال بكفره وفسقه... ونقول: إنه يضل من استحق العقاب بالمعاقبة، وبأن يعدل بهم عن طريق الجنة وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم، ولا نقول: إنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم)(1).

وقد توسط أهل السنة والجماعة في هذه المسألة بين الجبرية والقدرية فجاءوا بالمنهج الحق فذهبوا إلى أن الله خالق أفعال العباد، والعباد فاعلون حقيقة، ولهم قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، لكنها خاضعة لمشيئة الله وإرادته، فهو خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾(2).

وقد وافق جمهور الأشاعرة قول أهل السنة في أن الله خالق أفعال العباد؛ لكنهم مالوا إلى الجبرية وجاءوا بنظرية الكسب، التي أشير إليها سابقًا في الحديث عن المجاز العقلي.

وقد استدل "الجبرية" – من ضمن ما استدلوا به– بالآيات السابقة التي تدل على أن الله تعالى ختم على القلوب فلا يصل إليها الإيمان، فإذا كان الله هو الذي يختم ويطبع على القلوب فإن الله منعهم من الإيمان، وحال بينهم وبينه، وقد أمرهم به، فالعباد مجبورون ولا إرادة لهم(3).

---

(1) تنزيه القرآن/١٥. وانظر: كتاب العدل والتوحيد/١١٣-١١٩ ، وإنقاذ البشر/٢٩٨، وتأويل مشكل القرآن/١٢٣-١٣١، ومفهوم العدل/٣٥٣. وانظر في المسألة: القضاء والقدر/٣٠٢، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/١٣٣٣.

(2) التكوير: ٢٨-٢٩.

(3) انظر: القضاء والقدر/٣٣٠.

ولا دليل للجبرية في هذه الآيات لأن الختم والطبع لم يكن ابتداء، وإنما كان عقوبة لهم على إعراضهم بعد إنذارهم، وجزاء على كفرهم بالحق بعد أن عرفوه، وكفرهم قبل الختم لم يكن عن ختم وطبع، بل كان باختيار منهم، ولو كان كل كافر مختوم القلب لم يهتد كافر قط، ولذا قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾[1]، وقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُۚ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾[2]، وقال: ﴿كَلَّاۖ بَلْۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[3].

ولما رأى المعتزلة القدرية أن هذه الآيات فيها حجة لمن يرى أن الله خالق لأفعال العباد أولوها عدة تأويلات لتوافق رأيهم في أن الله لا يخلق أفعال العباد وإنما هم الخالقون لها، وقد قال جعفر بن مبشر المعتزلي[4]: (اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يُدْخِل فيها، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت)[5]، وقد أعمل المعتزلة في هذه الآيات التأويل مستخدمين ما يستطيعون من أدوات تسعفهم في تأويلهم، ووجدوا في المجاز لهم بغية، وقد ذكر الزمخشري وغيره من المعتزلة أوجهًا عدة

---

(١) الصف: ٥.

(٢) الكهف: ٥٧.

(٣) انظر: شفاء العليل ١/٢٧٩ و٢٩٠.

(٤) أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، متكلم معتزلي، فقيه بليغ، قال الذهبي: (كان مع بدعته يوصف بزهد وتأله وعفة، وله تصانيف جمة، وتبحر في العلوم)، توفي سنة (٢٣٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٩.

(٥) طبقات المعتزلة/٧٦.

في توجيه الآية وتأويلها[1]، منها: أن يكون الختم مسندًا إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر؛ إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه، أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب[2]. ومنها: أن الإعراض عن الحق لفرط تمكنه من القلوب وثبات قدمه فيها حتى صار سجية وطبعًا شبه بالوصف الخِلْقي المجبول عليه[3]. ومنها: أن

---

(١) انظر: متشابه القرآن/١/٥١، والكشاف للزمخشري ١/٥٧-٦١، وانظر كذلك: الجامع لأحكام القرآن١/١٣٠، ومحاسن التأويل٢/٤١. وقد ذكر ابن القيم تأويلات القدرية وأجاب عنها إجابة شافية بإذن الله في شفاء العليل١/٢٦٩-٢٨٨، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة٢/٣٦١-٣٦٨.

(٢) قال ابن القيم في شفاء العليل١/٢٨٣: (قال أهل السنة والعدل: هذا الكلام فيه حق وباطل، فلا يقبل مطلقًا ولا يرد مطلقًا، فقولكم: إن الله سبحانه أقدر الكافر والشيطان على الطبع والختم كلام باطل، فإنه لم يقدره إلا على التزيين والوسوسة والدعوة إلى الكفر، ولم يقدره على خلق ذلك في قلب العبد ألبتة، وهو أقل من ذلك وأعجز... فمقدور الشيطان أن يدعو العبد إلى فعل الأسباب التي إذا فعلها ختم الله على قلبه وسمعه وطبع عليه، كما يدعوه إلى الأسباب التي إذا فعلها عاقبه الله بالنار، فعقابه بالنار كعقابه بالختم والطبع، وأسباب العقاب فعله، وتزيينها وتحسينها فعل الشيطان، والجميع مخلوق لله. وأما ما في هذا الكلام من الحق فهو أن الله سبحانه أقدر العبد على الفعل الذي أوجب الطبع والختم على قلبه، فلولا إقدار الله له على ذلك لم يفعله، وهذا حق؛ لكن القدرية لم توف هذا الموضوع حقه، وقالت: أقدره قدرة تصلح للضدين، فكان فعل أحدهما باختياره ومشيئته التي لا تدخل تحت مقدور الرب، وإن دخلت قدرته الصالحة لهما تحت مقدروه سبحانه فمشيئته واختياره وفعله غير واقع تحت مقدور الرب، وهذا من أبطل الباطل، فإن كل ما سواه تعالى مخلوق له، داخل تحت قدرته، واقع بمشيئته، فلو لم يشأ لم يكن).

(٣) قال ابن القيم في شفاء العليل١/٢٧٨ بعد أن ذكر هذا التوجيه: (ولعمر الله، إن الذي قاله هؤلاء حقه أكثر من باطله، وصحيحه أكثر من سقيمه، ولكن لم يوفوه حقه، وعظموا الله من جهة، وأخلوا بتعظيمه من جهة، فعظموه بتنزيهه عن الظلم وخلاف الحكمة، وأخلوا بتعظيمه من جهة التوحيد وكمال القدرة ونفوذ المشيئة) ثم بين رحمه الله ما أجمله في وجهي الصحة والبطلان.

تكون جملة: ختم الله على قلوبهم، وأمثالها، مضروبة مثلاً لمن أعرض عن الحق، كقولهم: سال به الوادي؛ لمن هلك، و: طارت به العنقاء؛ لمن أطال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته، فكذلك ليس لله عز وجل فعل في تجافي القلوب عن الحق. ومنها: أن الكفار لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن ولا تغني عنهم الآيات والنذر، لم يبق طريق لإيمانهم بعد الطوع والاختيار إلا القسر والإلجاء، ثم لم يفعل الله ذلك لئلا ينتقض الغرض في التكليف، عبر عن ترك القسر والإلجاء بالختم[1]. ومنها: أن يكون حكاية لما كان الكفرة يقولونه، تهكمًا بهم، من مثل قولهم: قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه، وفي آذاننا وقر، ومن بيننا وبينك حجاب[2]. ومنها: أن الختم

---

(١) قال ابن القيم في شفاء العليل١/٢٨٥: (قال أهل السنة: هذا كلام باطل، فإنه سبحانه قادر على أن يخلق فيهم مشيئة الإيمان وإرادته ومحبته ، فيؤمنون بغير قسر ولا إلجاء ، بل إيمان اختيار وطاعة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ [يونس: ٩٩]، وإيمان القسر والإلجاء لا يسمى إيمانًا، ولهذا يؤمن الناس كلهم يوم القيامة، ولا يسمى ذلك إيمانًا؛ لأنه عن إلجاء واضطرار، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ [السجدة: ١٣]، وما يحصل للنفوس من المعرفة والتصديق بطريق الإلجاء والاضطرار والقسر لا يسمى هدى، وكذلك قوله: ﴿ أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [الرعد: ٣١]، فقولكم: لم يبق طريق إلى الإيمان إلا بالقسر باطل، فإنه بقي إلى إيمانهم طريق لم يرهم الله إياه، وهو مشيئته وتوفيقه وإلهامه وإمالة قلوبهم إلى الهدى وإقامتها على الصراط المستقيم، وذلك أمر لا يعجز عنه رب كل شيء ومليكه؛ بل هو القادر عليه كقدرته على خلق ذواتهم وصفاتهم وذراتهم، ولكن منعهم ذلك لحكمته وعدله فيهم، وعدم استحقاقهم وأهليتهم لبذل ذلك لهم، كما منع السفل خصائص العلو، ومنع الحار خصائص البارد، ومنع الخبيث خصائص الطيب، ولا يقال: فلِمَ فعل هذا؟ فإن ذلك من لوازم ملكه وربوبيته، ومن مقتضيات أسمائه وصفاته).

(٢) ليس في الآيات ما يدل على هذا التوجيه البعيد.

علامة علم بها على قلوبهم؛ لتعرف الملائكة أنهم من أهل الذم والكفر[1].

ومنها: أن الختم ونحوه لا يراد به الفعل، وإنما المراد به: التسمية والحكم والإخبار بأنهم لا يؤمنون[2]. وكل هذه تأويلات باطلة وجه بها المعتزلة هربًا من القول بنسبة الأفعال إلى الله حقيقة، بناء على مذهبهم في خلق أفعال العباد.

ومن خلال ما سبق ندرك أن ما وجه به البلاغيون آيات الختم إنما هو نابع من مقرراتهم العقدية، فالعلوي يقرر في توجيهه عقيدة المعتزلة: فالكافر لم يختم على قلبه حقيقة وإنما نزل منزلة من ختم على قلبه وسمعه واستعير الختم

---

(١) هذا مما لا بد له من دليل يثبته؛ لأنه مما لا يعلم إلا من طريق الوحي، قال ابن أبي الخير العمراني في الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار٢/٣٦٢: (حمل الطبع والختم على القلوب على العلامة عليها من التأويل الذي قال الله تعالى: ﴿ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ [آل عمران: ٧]، ومن الجدل في الدين بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير؛ لأنه لا دليل على ذلك في لغة العرب، ولا في الشرع) ثم فصل في بطلان هذا التوجيه.

(٢) قال القرطبي في تفسيره١/١٣١: (فإن قالوا: إن معنى الختم والطبع والغشاوة: التسمية والحكم والإخبار بأنهم لا يؤمنون، لا الفعل. قلنا: هذا فاسد؛ لأن حقيقة الختم والطبع إنما هو فعل ما يصير به القلب مطبوعًا مختومًا، لا يجوز أن تكون حقيقته التسمية والحكم، ألا ترى أنه إذا قيل: فلان طبع الكتاب وختمه، كان حقيقة أنه فعل ما صار به الكتاب مطبوعًا ومختومًا، لا التسمية والحكم. هذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللغة، ولأن الأمة مجمعة على أن الله تعالى قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم... وأجمعت الأمة على أن الطبع والختم على قلوبهم من جهة النبي ﷺ والملائكة والمؤمنين ممتنع، فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكم لما امتنع من ذلك الأنبياء والمؤمنون؛ لأنهم كلهم يسمون الكفار بأنهم مطبوع على قلوبهم، وأنهم مختوم عليها، وأنهم في ضلال لا يؤمنون، ويحكمون عليهم بذلك. فثبت أن الختم والطبع هو معنىً غير التسمية والحكم).

للإضلال، وما الإضلال إلا الخذلان بسلب الألطاف -كما هو تأويل المعتزلة-، وليس من الله ختم ولا فعل في العبد. وابن أبي الإصبع أفاد من الزمخشري في توجيهه للآية، وهو توجيه متأثر برأي المعتزلة، وإن كان هو ليس منهم. وأما الطيبي فهو مرة يخالف المعتزلة حين يعد الختم مستعارًا للخلق[1]، ومرات أخر يتابع الزمخشري في توجيهه، أو على أقل الأحوال يعرض توجيه المعتزلة دون أي تعقيب[2]. وأما العز بن عبد السلام فإنه يخالف بتوجيهه توجيه المعتزلة؛ بل ويبين دلالة الآيات على ما يعتقده لما قال: (وهذا تصريح بأن الله تعالى هو الذي منعهم الإيمان بما خلق في قلوبهم من موانعه وأضداده)، وهذا الكلام لا يتبين فيه موافقة أهل السنة أو الجبرية، فهل المنع وقع ابتداء، أو كان عقوبة؟ لم يصرح بذلك، وإن كان العز من الأشاعرة الذين يؤول قولهم في المسألة السابقة إلى الجبر.

وبعد، فهل أفعال الختم في الآيات مسندة إلى الله حقيقة، أو مجازًا؟

القول الحق الموافق لمنهج أهل السنة والجماعة في أفعال الله وأفعال العباد أن الأفعال مسندة إلى الله تعالى على الحقيقة، ولا مجاز فيها بوجه من الوجوه، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يختم ويطبع ويمنع ويضل، والعبد هو الذي فعل بإرادته واختياره من الضلال ما أوجب فعل الله فيه، وليس للشيطان ولا للكافر قدرة على فعل الختم والطبع، بل الشيطان منه الوسوسة والتزيين، والكافر منه فعل أسباب العقوبة، وكلها خلق لله تعالى، قال ابن القيم عن أفعال الكفار التي استوجبوا بها عقوبة الختم: (أفعالهم القبيحة لا تنسب إلى الله سبحانه، وإنما

---

(١) التبيان للطيبي ١/٣٠٦.

(٢) المصدر نفسه ١/٣١٠ و٣١١.

هي منسوبة إليهم، والمنسوب إليه سبحانه أفعاله الحسنة الجميلة المتضمنة للغايات المحمودة والحكم المطلوبة، فالختم والطبع والقفل والإضلال أفعال حسنة من الله، وضعها في أليق المواضع بها، إذ لا يليق بذلك المحل الخبيث غيرها، والشرك والكفر والمعاصي والظلم أفعالهم القبيحة التي لا تنسب إلى الله سبحانه فعلاً، وإن نسبت إليه خلقًا، فخلقها غيرها، والخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، والقضاء غير المقضي، والقدر غير المقدور)[1]. ثم إنه يشترط لصرف الكلام عن حقيقته إلى مجازه قرينة تمنع من إرادة الحقيقة وتعين المعنى المراد، وليس في الآيات من القرائن ما يدل على خلاف الحقيقة الظاهرة، والله أعلم.

وإذا كان إسناد أفعال الختم إلى الله ﷻ على الحقيقة فهل هذه الأفعال جارية على الحقيقة أو أنها مجاز كما وجهها البلاغيون ؟

وليعلم أن القول بالمجاز في الختم لا يقتضي القول بالمجاز في إسناده إلى الله ﷻ فليتنبه، وتوجيهات البلاغيين ترتكز على القول بالمجاز في الختم، وليس هو كذلك بل هو حقيقة قرره الله في آيات عديدة بلفظه أو بمعناه، فمن ذلك:

١- الختم، كما قال سبحانه تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ ﴾، وقال: ﴿ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم ﴾.

٢- والطبع، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَوۡلِهِمۡ قُلُوبُنَا غُلۡفُۢۚ بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا بِكُفۡرِهِمۡ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ ﴾[3].

٣- والرين، كما قال سبحانه: ﴿ كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾.

---

(١) شفاء العليل ١/٢٨٥.

(٢) النساء: ١٥٥.

(٣) الأعراف: ١٠٠.

٤- والأكنة، كما قال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾.

٥- والقفل، كما قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[١]، وغيرها[٢].

قال ابن فارس: (أما الختم وهو الطبع على الشيء...)[٣]، وقال الزجاج: (معنى ختم في اللغة وطبع معنى واحد، وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء، كما قال عز وجل: ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾)[٤].

وليس في الآيات من القرائن ما يدل على خلاف الحقيقة ويعين القول بالمجاز، بل قد ورد الخبر عن رسول الله ﷺ بما يؤيد الحقيقة ويصححها، كما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن المؤمن إذا أذنب كانت نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، وإن زاد زادت، حتى يعلو قلبه ذاك الرين الذي ذكر الله عز وجل في القرآن:** ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾»[٥].

---

(١) محمد: ٢٤.

(٢) انظر: شفاء العليل ١/٢٩١، والجامع لأحكام القرآن ١/١٣٠، وجناية التأويل الفاسد/٢٢٧.

(٣) مقاييس اللغة ٢/٢٤٥ مادة (خ ت م).

(٤) معاني القرآن ١/٨٢.

(٥) أخرجه أحمد (٢/٢٩٧-ح٧٩٣٩) والترمذي (ح٣٣٣٤) وابن ماجه (ح٤٢٢٤) والحاكم (٢/٥١٧)، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم) ووافقه الذهبي، وصححه أحمد شاكر في تحقيق المسند (ح٧٩٣٩).

وهذا ما ذهب إليه ابن جرير الطبري حيث قال: (فإن قال لنا قائل: وكيف يختم على القلوب، وإنما الختم طبع على الأوعية والظروف والغلف؟ قيل: فإن قلوب العباد أوعية لما أودعت من العلوم، وظروف لما جعل فيها من المعارف بالأمور، فمعنى الختم عليها وعلى الأسماع... نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف) وبعد أن أورد بعض الأقوال في الختم ومنها قول المعتزلة قال: (والحق في ذلك عندي ما صح بنظيره الخبر عن رسول الله ﷺ...) وساق الحديث السابق، ثم قال: (فأخبر أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله عز وجل والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر منها مخلص، فذلك هو الطبع والختم الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ نظير الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف، التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفض ذلك عنها، ثم حلّها، فكذلك لا يصل الإيمان إلى قلوب من وصف الله أنه ختم على قلوبهم إلا بعد فضه خاتمه وحلّه رباطه عنها)[1]، والله أعلم.

(١) جامع البيان ١/١٤٥، وانظر: شفاء العليل ١/٢٩٢.



المبحث الثالث: الكناية

الكناية في اللغة تأتي لمعان منها: الستر، وما يقابل المصارحة[1].

وأما في اصطلاح البلاغيين فهي -كما عرفها الخطيب القزويني- (لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ)[2].

واختلف البلاغيون في علاقة الكناية بالحقيقة أو المجاز، وقد لخص السيوطي[3] هذه المسألة فقال: (فيها أربعة مذاهب:

أحدها: أنها حقيقة، قال ابن عبد السلام: وهو الظاهر؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد بها الدلالة على غيره[4].

الثاني: أنها مجاز.

الثالث: أنها لا حقيقة ولا مجاز، وإليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي، وتجويزه ذلك فيها.

الرابع: وهو اختيار تقي الدين السبكي؛ أنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز؛ فإن استعملت اللفظ في معناه مرادًا منه لازم المعنى أيضًا فهو حقيقة، وإن لم يُرَد المعنى بل عُبِّر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز، لاستعماله في غير ما وضع له).

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة٥/١٣٩، والنهاية في غريب الحديث٤/٢٠٧، ولسان العرب ١٥/٢٣٣، والكليات/٧٦١، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/١٥٤.

(٢) الإيضاح/٤٥٦.

(٣) أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الملقب: جلال الدين السيوطي، علامة مشارك في أنواع من العلوم، من علماء الشافعية، وكان كثير التصنيف في الفنون المختلفة، ولد سنة (٨٤٩هـ) وتوفي سنة (٩١١هـ). انظر: الأعلام٣/٣٠١، ومعجم المؤلفين٢/٨٢.

(٤) انظر: مجاز القرآن/٢٩٣.

قال السيوطي: (والحاصل أن الحقيقة منها أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له، والمجاز منها أن يريد به غير موضوعه استعمالاً وإفادة)[1].

ويقسم البلاغيون الكناية إلى ثلاثة أقسام: كناية عن صفة، أو عن موصوف، أو عن نسبة الصفة إلى الموصوف[2]. كما يقسمونها إلى تعريض وتلويح وإشارة وإيماء ورمز، أو إلى قريبة وبعيدة، وظاهرة وخفية[3].

وذكر بدر الدين بن مالك أنه لا يترك التصريح بالشيء إلى الكناية عنه في بليغ الكلام إلا لتوخي نكتة كالإيضاح، أو بيان حال الموصوف، أو مقدار حاله، أو القصد إلى المدح، أو الذم، أو الاختصار، أو الستر، أو الصيانة، أو التعمية والإلغاز، أو التعبير عن الصعب بالسهل، أو عن الفاحش بالظاهر، أو عن المعنى القبيح باللفظ الحسن[4].

وذكر الزركشي من ذلك: التنبيه على عظم القدرة، وفطنة المخاطب، وقصد البلاغة، والتنبيه على المصير. وذكروا لذلك أمثلة[5].

وإذا كان العرب قد حفلوا بهذا الأسلوب البلاغي؛ فإن القرآن الكريم قد اشتمل على كثير منه؛ فقد كنى عن الكرم ببسط اليد، وعن البخل بقبضها أو غلها، وعن الندم والتحسر بعض اليد، وتقليب الكفين، وعن الاستكبار

---

(١) الإتقان٣/١٢٥، وانظر: شروح التلخيص ٤/٢٣٨.

(٢) انظر: شروح التلخيص ٤/٢٤٧، ومعجم المصطلحات البلاغية ٣/١٦٢.

(٣) انظر: شروح التلخيص ٤/٢٦٥.

(٤) المصباح/١٤٧.

(٥) البرهان للزركشي ٢/٤١٢.

والإعـراض بلـيّ الـرؤوس، وتـصعير الخـد، وعـن الـسفينة بـذات ألـواح ودسر...وغيرها من الكنايات(١).

وبعد هذه المقدمة التعريفية بأسلوب الكناية نصل إلى مقصودنا في هذا البحث فنتساءل:

هل أفاد البلاغيون وأرباب المذاهب العقدية من أسلوب الكناية لتوجيه آيات العقيدة بما يوافق آراءهم العقدية في صفات الله عز وجل وغيرها؟

نعم.. لقد أفاد بعض البلاغيين من الأسلوب الكنائي لتوجيه الآية القرآنية توجيهًا يوافق المعتقد، وإليك الأمثلة:

(١) انظر: المصدر السابق، ومن بلاغة النظم القرآني/٣٩٣.

١- الكناية في استواء الله على العرش.

استشهد لها الطيبي والزركشي بقول الله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[١].

وقد أفادا من الزمخشري، حيث قال الطيبي: (وههنا كناية استنبطها صاحب الكشاف[٢]، وقال: هي أن تعمد إلى جملة معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة منها من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة والمجاز، فتعبر بها عن مقصودك، كما تقول في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ إنه كناية عن الملك؛ فإن الاستواء على السرير لا يحصل إلا مع الملك، فجعلوه كناية عنه)[٣].

وكذلك ذكر الزركشي[٤].

وذكر أحد الباحثين أن الطيبي يسمي هذه الكناية بالكناية الزبدية في مواضع من حاشيته على الكشاف وشرحه لمشكاة المصابيح[٥].

وقد قال الطيبي بعد أن ذكر كلام الزمخشري: (والظاهر أن هذه الكناية من نوع الإيماء)[٦]، وذكر أن الكناية الإيمائية (عبارة عن أخذ الزبدة من مجموع الأشياء المتوهمة)[٧].

---

(١) طه: ٥.

(٢) يقصد الزمخشري، وكلامه في تفسيره: الكشاف ٣/٥٠.

(٣) التبيان للطيبي ١/٣٣٩.

(٤) البرهان للزركشي ٣/٥٠.

(٥) الباحث عبد الحميد هنداوي في تحقيقه لكتاب التبيان للطيبي ١/٣٣٩- حاشية رقم (١)، وانظر: الإمام شرف الدين الطيبي للباحث نفسه /١٩٨.

(٦) التبيان للطيبي ١/٣٤٠.

(٧) فتوح الغيب للطيبي، عن الإمام شرف الدين الطيبي/٢٠٣.

وكذلك عدها السبكي من الإيماء؛ إلا أنه قال: (وينبغي أن تكون من الاستعارة بالتمثيل)[1].

وقد تعقب الرازي كلام الزمخشري في الاستواء[2] فقال: (إنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنية، فإنهم أيضًا يقولون: المراد من قوله: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[3] الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور نعل، وقوله: ﴿يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[4] المراد منه تخليص إبراهيم عليه السلام من يد ذلك الظالم من غير أن يكون هناك نار وخطاب ألبتة، وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى)[5].

إلا أن الطيبي والزركشي ردا اعتراض الرازي؛ لأن الكناية إنما يصار إليها عند عدم إجراء اللفظ على ظاهره، بخلاف خلع النعلين ونحوه[6].

وهذا الرد منهما يدل على موافقتهما لمذهب الزمخشري في توجيه الآية، كما يدل على أنه لا يصح رأي أحد الباحثين بأن (الطيبي يقرر ذلك إما على

---

(١) عروس الأفراح٤/٢٦٢.

(٢) ونصه في الكشاف٣/٥٠: (لما كان الاستواء على العرش —وهو سرير الملك— مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون: ملك، وإن لم يقعد على السرير ألبتة، وقالوه أيضًا لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر...) .

(٣) طه: ١٢.

(٤) الأنبياء: ٦٩.

(٥) التفسير الكبير٨/١٠.

(٦) التبيان للطيبي ١/٣٤٠، والبرهان للزركشي ٢/٤١٩.

رأي المعتزلة، وإما بناء على أن الكناية لا تخالف الحقيقة)[1]، وإنما لم يصح هذا الرأي لأن الطيبي يرى أن "الاستواء على العرش" على غير الحقيقة، وهو مستلزم للمحال ظاهرًا كما قال في رده على الرازي[2]، ولو أنه يرى حقيقة الاستواء، ثم ذكر ما يلزم منه ويقتضيه لكان ذلك مقبولاً، وأهل السنة والجماعة يثبتون الصفة، ويثبتون ما تقتضيه من اللوازم الصحيحة[3]، وقد سبق تقرير حقيقة الاستواء على العرش في مبحث الاستعارة فليرجع إليه[4].

---

(١) الباحث عبد الحميد هنداوي في كتابه: الإمام شرف الدين الطيبي/٢٨٢.

(٢) انظر: التبيان للطيبي ١/٣٤٠.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى١٠/٢٥٤ و١٣/٣٣٤، وبدائع الفوائد١/١٨٣، والقواعد المثلى/١١.

(٤) انظر: ٤٢٦ من البحث.

٢- الكناية في يمين الله عز وجل وقبضته.

فيها قول الله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[1]، واستشهد بها الطيبي والزركشي متأثرين بمنهج الزمخشري في توجيه آيات الصفات بالكناية الزبدية -كما يسميها الطيبي-.

قال الطيبي بعد أن ذكر هذه الكناية التي استنبطها الزمخشري واستشهد لها بآية الاستواء السابق ذكرها: (وكذا قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ فالزبدة هي تصوير عظمته وكنه جلاله من غير ذهاب بالقبضة واليمين إلى جهتي حقيقة ومجاز)[2].

وكذا قال الزركشي: (إنه كناية عن عظمته وجلالته من غير ذهاب بالقبضة واليمين إلى جهتين حقيقة ومجاز)[3].

وأوردا اعتراض الرازي السابق في آية الاستواء وردا عليه بالجواب السابق نفسه.

وقال الصفدي: (وهو كناية عن القدرة والاستيلاء، ولذلك قال: بيمينه، دون قوله: في يمينه؛ تجنبًا لإيهام الظرفية التي هي من لوازم الأجسام)[4].

ولا شك أن في هذه التوجيهات نفيًا لحقيقة القبضة واليمين، من غير دليل على إرادة غير الحقيقة، وقد سبق تقرير الحقيقة فيهما[5]، فلا كناية في الآية، والله أعلم.

---

(١) الزمر: ٦٧.

(٢) التبيان للطيبي ١/٣٣٩.

(٣) البرهان للزركشي ٢/٤١٩.

(٤) فض الختام/١٦١.

(٥) انظر: ٤٥٠ و٤٥٦ من البحث.

٣- الكناية في ختم الله على القلوب.

فيها قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ﴾[١]، واستشهد بهذه الآية الطيبي في موضعين:

الأول: في التلويح، وهو نوع من أنواع الكناية، ويعرفه الطيبي بأنه (ما يشار به إلى المطلوب من بُعْد مع خفاء) قال: (نعني بالبعد أن ينتقل إلى الملزوم بوساطة لوازم، وسمي تلويحًا لبعد المطلوب)[٢].

قال: (ومنه قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ الآية، على أصول المعتزلة، فإن الختم والتغطية مشعران بأن الله تعالى لم يلجئهم و لم يقسرهم إلى الإيمان. وترك القسر والإلجاء مشعر بأن الإلجاء والقسر مقتضى حالهم؛ لأن الترك إنما كان لئلا ينتقض غرض التكليف، وإلا كان الحق أن يقسروا لأنه هو الطريق إلى إيمانهم. وكون القسر والإلجاء مقتضى حالهم مشعر بأن الآيات والنذور لا تغني عنهم، والألطاف لا تجدي عليهم. وكون الآيات والألطاف لا ينفعهم مشعر بأن ترامى أمرهم في التصميم إلى أقصى غاياته، ومدى نهاياته، والله أعلم)[٣].

الثاني: في الكناية الزبدية التي سبق ذكرها، فبعد أن ذكر استنباط الزمخشري لها وأمثلته عليها؛ قال الطيبي: (ولك أن تأخذ الزبدة من قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ﴾ وهي تصميمهم على الكفر، والإصرار عليه)[٤].

---

(١) البقرة: ٧.

(٢) التبيان للطيبي ١/٣٢٨.

(٣) المصدر السابق ١/٣٢٩، وهذا التوجيه ذكره الزمخشري في تفسيره الكشاف ١/٦٠.

(٤) التبيان للطيبي ١/٣٤٠.

ويؤخذ على الطيبي عرضه لتوجيه المعتزلة دون أن يتعقبه، والمعتزلة يوجهون بمثل هذا التوجيه سواء كان كناية أم مجازًا كما سبق لصرف إسناد الختم إلى الله عن حقيقته، لما وجدوا أن في الآية حجة لمن يرى أن الله خالق لأفعال العباد، على خلاف ما ذهبوا إليه من أن الله لا يخلق أفعال العباد، وإنما هم الخالقون لها.

وليس في الآية ما يدل على أن الحقيقة غير مرادة لو صح القول بالكناية، وما ذكره الطيبي من التصميم على الكفر والإصرار عليه إنما هو سبب لختم الله على قلوب الكفار، وقد سبق تقرير حقيقة إسناد الختم إلى الله عز وجل، فليرجع إليه[1]، والله أعلم.

---

(١) انظر: ٥٠٠ من البحث.

٤- **الكناية في تعجب الله سبحانه وتعالى.**

استشهد لها ابن البناء والزركشي بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾[١]، وقالا: (أي هم في التمثيل بمنزلة المتعجب منهم بهذا التعجب)[٢].

وإذا كان الزركشي قد منع إطلاق التعجب في حق الله عز وجل[٣] فلا عجب أن يلجأ إلى الكناية لتأويل الصفة، ومع أن لفظ الكناية قد يراد حقيقته مع إرادة لازمه فإن الزركشي بناء على مذهبه في هذه الصفة لا يرى الحقيقة هنا، وإرادة اللازم الذي ذكره وابن البناء ليس ثمة ما يدل عليه، وقد سبق أن التعجب من الله سبحانه وتعالى على الحقيقة[٤]، فلا كناية، والله أعلم.

---

(١) البقرة: ١٧٥.

(٢) الروض المريع/١١٧، والبرهان للزركشي٢/٤١٨.

(٣) البرهان للزركشي٢/٤٢٧، وانظر: ٢/٢١٧ و٤/٥٢.

(٤) انظر: ٢٢٨ من البحث.

٥- الكناية في بسط الله يديه.

بها وجه الزركشي قول الله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[١]. قال: (كناية عن كرمه)[٢]، وقال التفتازاني: (إن معناه: بل هو جواد، من غير تصور يد ولا بسط لها؛ لأنها وقعت عبارة عن الجود...)[٣].

والقول بالكناية في الآية صحيح، من غير نفي لحقيقة اليدين والبسط؛ لأن الكناية يصح فيها إرادة الحقيقة وملزومها، وبسط اليدين حقيقة، ويراد منه الجود والكرم والعطاء، كما سبق تقريره في مبحث الاستعارة[٤].

إلا أن الزركشي والتفتازاني لما كانا لا يثبتان حقيقة اليدين لله[٥] فإن توجيههما بالكناية للبسط إنما يريدان منه نفي حقيقته عن الله عز وجل، فليتنبه، والله أعلم.

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) البرهان للزركشي ٢/٤١٨.

(٣) المطول/٤٠٦.

(٤) انظر: ٤٦٣ من البحث.

(٥) انظر: البرهان للزركشي ٢/٢١٤.

٦- الكناية في أمر التكوين.

في قول الله تعالى﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[(١)].

قال العلوي: (ليس الغرض أنه لا بد في التكوين من قوله: (كن)؛ ولكن كني بذلك عن سرعة الإجابة عند الإرادة للفعل، بحصول الداعية إليه من غير أن يكون هناك خطاب)[(٢)].

وهذا التوجيه من العلوي مبني -فيما يظهر- على مسألة "خطاب المعدوم"، حيث يرى المعتزلة أن المعدوم لا يصح خطابه فلا يتعلق به أمر، وما ورد مفيدًا الأمر فإنما هو من باب الكناية كما قال العلوي هنا، أو هو من باب الاستعارة كما ذكر الألوسي فقال: (ذهب المعتزلة وكثير من أهل السنة إلى أنه ليس المراد به حقيقة الأمر والامتثال، وإنما هو تمثيل لحصول ما تعلق به الإرادة بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف، فهناك استعارة تمثيلية حيث شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء، تصويرًا لحال الغائب بصورة الشاهد، ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير اعتبار استعارة في مفرداته وكأن أصل الكلام: إذا قضى أمرًا فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له: كان فيكون، ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه. وبعضهم يجعل في الكلام استعارة تحقيقية تصريحية مبنية على تشبيه حال بقال)[(٣)].

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) الطراز/٥٠٦.

(٣) روح المعاني١/٣٦٨.

وهذا الرأي متعلق برأي المعتزلة في مسألة "كلام الله"، حيث اعترض المعتزلة على الأشاعرة القائلين بأن كلام الله أزلي، فقالوا: إذا قضيتم بأن كلام الله أزلي لزمكم أن تصفوه بكونه آمرًا ناهيًا قبل وجود المخاطبين، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين محال، قالوا: ووجود الخطاب من غير سامع لا يكون مفيدًا، والكلام الذي لا يفيد يكون عبثًا وهذيانًا، وذلك يوجب نقصًا في المتكلم والكلام جميعًا، قالوا: فاقتضى ذلك أن لا يكون كلامه موجودًا إلا عند خطابه، وذلك يوجب أن يكون محدثًا مخلوقًا[1].

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن مثل هذه الآية فقيل له: إن كان المخاطب موجودًا فتحصيل الحاصل محال، وإن كان معدومًا فكيف يتصور خطاب المعدوم؟. فأجاب جوابًا مفصلاً شافيًا بإذن الله، مبينًا أن المسألة مبنية على أصلين: (أحدهما: الفرق بين خطاب التكوين الذي لا يطلب به سبحانه فعلاً من المخاطَب، بل هو الذي يكون المخاطب به، ويخلقه بدون فعل من المخاطِب أو قدرة أو إرادة أو وجود له، وبين خطاب التكليف الذي يطلب به من المأمور فعلاً أو تركًا يفعله بقدرة وإرادة –وإن كان ذلك جميعه بحول الله وقوته، إذ لا حول ولا قوة إلا بالله–، وهذا الخطاب –خطاب التكليف- قد تنازع فيه الناس: هل يصح أن يخاطب به المعدوم بشرط وجوده، أم لا يصح أن يخاطب به إلا بعد وجوده ؟، ولا نزاع بينهم أنه لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده. وكذلك تنازعوا في الأول -خطاب التكوين- هل هو خطاب حقيقي أم هو عبارة عن الاقتدار وسرعة التكوين بالقدرة ؟ والأول هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة .

(١) انظر: المسائل المشتركة/١٤٩، وآراء المعتزلة الأصولية/٣١٠.

والأصل الثاني: أن المعدوم في حال عدمه هل هو شيء أم لا ؟ فإنه قد ذهب طوائف من متكلمة المعتزلة والشيعة إلى أنه شيء في الخارج وذات وعين. وزعموا أن الماهيات غير مجعولة ولا مخلوقة وأن وجودها زائد على حقيقتها، وكذلك ذهب إلى هذا طوائف من المتفلسفة والاتحادية وغيرهم من الملاحدة. والذي عليه جماهير الناس وهو قول متكلمة أهل الإثبات والمنتسبين إلى السنة والجماعة أنه في الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء أصلاً ولا ذات ولا عين... لكن في هؤلاء من يقول المعدوم ليس بشيء أصلاً وإنما سمي شيئًا باعتبار ثبوته في العلم فكان مجازًا. ومنهم من يقول: لا ريب أن له ثبوتًا في العلم ووجودًا فيه، فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود هو شيء وذات، وهؤلاء لا يفرقون بين الوجود والثبوت كما فرق من قال: المعدوم شيء، ولا يفرقون في كون المعدوم ليس بشيء بين الممكن والممتنع كما فرق أولئك، إذ قد اتفقوا على أن الممتنع ليس بشيء، وإنما النزاع في الممكن. وعمدة من جعله شيئًا إنما هو لأنه ثابت في العلم، وباعتبار ذلك صح أن يخص بالقصد والخلق والخبر عنه والأمر به والنهي عنه وغير ذلك. قالوا : وهذه التخصيصات تمتنع أن تتعلق بالعدم المحض، فإن خص الفرق بين الوجود الذي هو الثبوت العيني وبين الوجود الذي هو الثبوت العلمي زالت الشبهة في هذا الباب.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[1] ذلك الشيء هو معلوم قبل إبداعه وقبل توجيه هذا الخطاب إليه وبذلك كان مقدرًا مقضيًا فإن الله سبحانه وتعالى يقول ويكتب مما يعلمه ما شاء، كما قال النبي ﷺ:

---

(١) النحل: ٤٠.

«**إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة**»[1]، وعن النبي ﷺ قال: «**كان الله ولم يكن شيء معه وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض**»[2]، وعن النبي ﷺ قال: «**أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال: ما أكتب؟ قال: ما هو كائن إلى يوم القيامة**»[3]، إلى أمثال ذلك من النصوص التي تبين أن المخلوق قبل أن يخلق كان معلومًا مخبرًا عنه مكتوبًا فهو شيء باعتبار وجوده العلمي الكلامي الكتابي، وإن كانت حقيقته التي هي وجوده العيني ليس ثابتًا في الخارج، بل هو عدم محض ونفي صرف.

وإذا كان كذلك كان الخطاب موجهًا إلى من توجهت إليه الإرادة وتعلقت به القدرة وخلق وكون كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ فالذي يقال له: "كن" هو الذي يراد، وهو حين يراد قبل أن يخلق له ثبوت وتميز في العلم والتقدير، ولولا ذلك لما تميز المراد المخلوق من غيره، وبهذا يحصل الجواب عن التقسيم؛ فإن قول السائل: إن كان المخاطب موجودًا فتحصيل الحاصل محال، يقال له: هذا إذا كان موجودًا في الخارج وجوده الذي هو وجوده، ولا ريب أن المعدوم ليس موجودًا، ولا هو في نفسه ثابت، وأما ما علم وأريد وكان شيئًا في العلم والإرادة والتقدير فليس وجوده

---

(١) أخرجه مسلم (ح٢٦٣٥) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (ح٣١٩٢) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أحمد (٣١٧/٥) وأبو داود (ح٤٧٠٠) والترمذي (ح٢١٥٥) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وصححه الألباني في ظلال الجنة/٤٨ (ح١٠٢)، وتحقيق المشكاة ٣٤/١ (ح٩٤).

في الخارج محالاً؛ بل جميع المخلوقات لا توجد إلا بعد وجودها في العلم والإرادة. وقول السائل: إن كان معدومًا فكيف يتصور خطاب المعدوم، يقال له: أما إذا قصد أن يخاطب المعدوم في الخطاب بخطاب يفهمه ويمتثله فهذا محال؛ إذ من شرط المخاطب أن يتمكن من الفهم والفعل، والمعدوم لا يتصور أن يفهم ويفعل فيمتنع خطاب التكليف له حال عدمه، بمعنى أنه يطلب منه حين عدمه أن يفهم ويفعل، وكذلك أيضًا يمتنع أن يخاطب المعدوم في الخارج خطاب تكوين، بمعنى أن يعتقد أنه شيء ثابت في الخارج وأنه يخاطب بأن يكون.، وأما الشيء المعلوم المذكور المكتوب إذا كان توجيه خطاب التكوين إليه مثل توجيه الإرادة إليه فليس ذلك محالاً؛ بل هو أمر ممكن، بل مثل ذلك يجده الإنسان في نفسه فيقدر أمرًا في نفسه يريد أن يفعله، ويوجه إرادته وطلبه إلى ذلك المراد المطلوب الذي قدره في نفسه، ويكون حصول المراد المطلوب بحسب قدرته، فإن كان قادرًا على حصوله حصل مع الإرادة والطلب الجازم، وإن كان عاجزًا لم يحصل، وقد يقول الإنسان ليكن كذا ونحو ذلك من صيغ الطلب، فيكون المطلوب بحسب قدرته عليه، والله سبحانه على كل شيء قدير وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[1].

وبهذا فلا كناية في الآية، خاصة أنه لا توجد قرينة تصحح التوجيه بغير الحقيقة، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى٨/١٨١ بتصرف يسير، وانظر: روضة الناظر: ٢/٦٤٤، والمسودة/٣٩، والمسائل المشتركة/١٤٩، وآراء المعتزلة الأصولية/٣٠٥.

الفصل الرابع

ألوان البديع

الأول: المشاكلة.

الثاني: التورية.

الثالث: التوجيه.

الرابع: اللف والنشر.

الخامس: المبالغة.

السادس: جمع المؤتلفة والمختلفة.

السابع: الاستدراك.

الثامن: الاستثناء.



البديع

ترد المادة "ب د ع" في اللغة دالة على معاني الجدة والحداثة والاختراع والعَجَب وبلوغ الغاية في الشيء(١).

أما مصطلح "البديع" في التأليف البلاغي فقد بدأ مبكرًا، إلا أنه لم يكن منفكًا عن الدلالة اللغوية، ثم كان إطلاقه على فنون البلاغة ومسائلها المختلفة مرادفًا لكلمات: البلاغة والفصاحة والبيان، إلى أن جاء السكاكي في القرن السابع الهجري وقسم مسائل البلاغة ومباحثها إلى مباحث ينظمها علم المعاني، وأخرى ينظمها علم البيان، وبقيت بعد ذلك مباحث أو وجوه مخصوصة -كما سماها- كثيرًا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام، وقسمها قسمين: قسم يرجع إلى المعنى، وقسم يرجع إلى اللفظ(٢).

ثم جاء بعده ابن الناظم فعد البديع علمًا مستقلاً من علوم البلاغة، ثم تبعه الخطيب القزويني، وحدد له مفهومًا يميزه عن علمي المعاني والبيان، فقال: (هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة) وتبع السكاكي في تقسيم وجوه البديع وفنونه إلى لفظية ومعنوية(٣).

---

(١) انظر: لسان العرب٨/٦.

(٢) انظر: المفتاح/٤٢٣، وانظر: معجم المصطلحات البلاغية١/٣٧٩ و٣٨٢، وعلم البديع لبسيوني فيود١/٧، والبديع لعبد الواحد علام/١٣، والبديع لجميل عبد المجيد /١٣ و٢٢.

(٣) التلخيص/٨٦، والإيضاح/٤٧٧.

وقد جرى أكثر المؤلفين بعد القزويني على ما جرى عليه في تمييز البديع وتعريفه؛ إلا أن منهم من لم يرتض قصر "البديع" على وظيفة التحسين والتزيين، كما قال الدكتور فيود: (ونظرة المتأخرين -الخطيب وأتباعه- إلى فنون البديع على أنها مجرد محسنات، حسنها حسن عرضي، يأتي بعد تمام المطابقة ووضوح الدلالة نظرة غير سديدة، ولا تتمشى مع نظرة المتقدمين الذين جعلوا الحسن في تلك الفنون حسنًا ذاتيًا، يقتضيه المقام ويدعو إليه الحال، ولذا وجدنا غير واحد من المتأخرين يخالف الخطيب معلنًا أن تحسين "البديع" تحسين ذاتي، وليس عرضيًا، ومن هؤلاء بهاء الدين السبكي صاحب "عروس الأفراح"، وأبو جعفر الغرناطي في مقدمة "شرحه لبديعية ابن جابر الأندلسي"، والشيخ أحمد موسى في كتابه "الصبغ البديعي")[1].

كما جرى أكثر البلاغيين بعد الخطيب على تقسيم الألوان البديعية إلى: محسنات لفظية، ومحسنات معنوية.

أما المحسنات اللفظية فهي كما قال فيود: (التي يكون التحسين فيها راجعًا إلى اللفظ أولاً وبالذات، ويتبعه تحسين المعنى ثانيًا وبالعرض، وعلامته أنك لو غيرت أحد اللفظين بما يرادفه لزال ذلك المحسن).

---

(١) علم البديع١/١٢١، وانظر: عروس الأفراح٤/٢٨٤، وطراز الحلة/٧٩، والصبغ البديعي/٣٠٤ و٤٧٠، والبديع لعلام/٦٩، والبديع لجميل عبد المجيد٣١، والنظم القرآني في آيات الجهاد/٥٠٢.

وأما المحسنات المعنوية فقال عنها: (هي التي يكون التحسين فيها راجعًا إلى المعنى أولاً وبالذات، ويتبعه تحسين اللفظ ثانيًا وبالعرض، ويميز هذا النوع عن الأول أنك لو غيرت اللفظ بما يرادفه لبقي المحسن كما كان قبل التغيير)[1].

وقد استشهد البلاغيون لهذه الألوان البديعية بآيات من القرآن الكريم، لم تخل توجيهات بعضهم لبعضها من أثر المذهب العقدي.

وقد أردت أن أقسم هذه الآيات حسب تقسيم البلاغيين للألوان البديعية، إلا أنني لم أجد من المحسنات اللفظية إلا تجنيس المحاذاة عند ابن البناء، ويريد به ما عرف عند البلاغيين بالمشاكلة، فأوردته في مبحث المشاكلة، فكان جميع ما وجدت من ألوان البديع ومحسناته معنويًا، وإليكم هذه الألوان والمباحث بآياتها وتوجيهات البلاغيين لها، سائلاً الله التوفيق والسداد.

---

(١) علم البديع لفيود/١٢٠.



الأول: المشاكلة

ترد المشاكلة في اللغة بمعنى: المماثلة، والموافقة(1).

وفي اصطلاح البلاغيين عرفها السكاكي بأنها: ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، زاد القزويني وغيره: تحقيقًا أو تقديرًا(2).

وقد عدها بعض البلاغيين من المحاذاة كالزركشي والسجلماسي وجعلها نوعًا منه سماه: مزاوجة، وجعلها ابن البناء من تجنيس المحاذاة، وابن الأثير ومن تبعه من مقابلة الشيء بمثله(3).

واختلف البلاغيون في كون المشاكلة من قبيل الحقيقة أو من المجاز، على ثلاثة أقوال: فقائل بأنها من قبيل الحقيقة؛ لعدم وجود علاقة مصححة من العلاقات المعتبرة في المجاز. وقائل بأنها من قبيل المجاز؛ لأن ذكر الشيء بلفظ غيره لا يكون حقيقة بحال. وقائل بأنها ليست من الحقيقة ولا المجاز، وإنما هي واسطة بينهما؛ لأن اللفظ المستعمل في المشاكلة لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة، ولا علاقة معتبرة فليس مجازًا. والأظهر أنها من باب المجاز؛ لأن اللفظ مستعمل في غير حقيقته، وإذا كان كذلك فهو داخل في المجاز، وتكون علاقة المجاز هي المصاحبة، وهي علاقة خاصة بهذا الأسلوب(4).

وعلى كل فإن اللفظ المستعمل في المشاكلة لا يراد به حقيقته، ولذا وجد بعض البلاغيين في فن المشاكلة وسيلة لصرف صفات الله تعالى عن ظاهرها، فوجهوا بها بعض آيات العقيدة توجيهًا يخدم مذاهبهم العقدية، ومما أوردوه:

---

(1) انظر: لسان العرب ١١/٣٥٦.

(2) انظر: المفتاح/٤٢٤، والإيضاح/٤٩٣، والتلخيص/٨٩، ومعجم البلاغة/٣١٦، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/٢٥٧.

(3) انظر: البرهان للزركشي٣/٤٤٨ و٥٠٧، والمنزع البديع/٤٠٢، والروض المريع/١٦٤، والمثل السائر٣/١٨٧، والجامع الكبير/٢١٤، والإكسير/٢٦١، والطراز/٣٨٧، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/٢٥٧، ودراسات في علم البديع/١٠٢.

(4) انظر: دراسات في علم البديع/١٣٧، ودراسة عقدية لبعض الصفات التي يدعى أنها من باب المشاكلة/٢٢.

١- قول الله عز وجل: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[(١)]، وقوله: ﴿ وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[(٣)].

استشهد بآية آل عمران السكاكي والعلوي والإيجي والرعيني والسجلماسي والزركشي، وبآية النمل العلوي، وبآية الأنفال ابن البناء[(٤)]، وقال بعد أن ذكر جملة من الشواهد: (وهذا النوع كله يقصد به المقابلة وتحقيق المساواة في المعادلة، فلذلك استعير للمعنى الثاني اللفظ عن المعنى الأول)[(٥)].

والمشاكلة عند هؤلاء البلاغيين في إسناد المكر إلى الله تعالى، ظنًّا منهم أن المكر مذموم بإطلاق، فلا يصح إسناده إلى الله عز وجل، وإنما أسند إليه سبحانه في هذه الآيات مشاكلة للفظ المكر المسند إلى الكافرين.

ويرد على هذا التوجيه قول الله تعالى: ﴿ أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾[(٦)] حيث أسند المكر إلى الله تعالى دون مشاكلة

---

(١) آل عمران: ٥٤.

(٢) النمل: ٥٠.

(٣) الأنفال: ٣٠.

(٤) انظر: المفتاح/٤٢٤، والروض المريع/١٦٤، والطراز/٣٨٧، والفوائد الغياثية/١٦١، وطراز الحلة/٤١٣، والمنزع البديع/٤٠٢، والبرهان للزركشي٣/٤٤٩ و٣/٥٠٧.

(٥) الروض المريع/١٦٤، وقال الدكتور محمد الصامل في المدخل إلى بلاغة أهل السنة/٨٠ بعد أن ذكر قول ابن البناء: (وهذا هو مفهوم المشاكلة عند المتأخرين).

(٦) الأعراف: ٩٩.

أو مقابلة، ومثله قول النبي ﷺ: «**وامكر لي ولا تمكر عليّ**»[1]، وقد سبق في مبحثي الإيجاز والمجاز تقرير صحة إسناد المكر إلى الله تعالى في مقام المدح، وليس على الإطلاق؛ لأن من المكر ما هو سيئ كما قال الله عز وجل: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾[2]، والله أعلم.

(١) أخرجه أحمد (١/٢٢٧-ح١٩٩٧) وأبو داود (ح١٥١٠) والترمذي (ح٣٥٥١) عن ابن عباس ﷺ، وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، وأخرجه الحاكم (١/٧٠١) وصححه، ووافقه الذهبي، وصححه البغوي في السنة٥/١٧٥، وأحمد شاكر في تحقيق المسند (ح١٩٩٧)، والألباني في ظلال الجنة١/١٦٨ (ح٣٨٤).

(٢) فاطر: ٤٣.

٢- ومما ادعي فيه المشاكلة قول الله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[(١)].

استشهد بها السكاكي وبدر الدين ابن مالك ومحمد الجرجاني والقزويني والطيبي والحلي والسبكي والرعيني والتفتازاني[(٢)].

ووجه المشاكلة عندهم في إضافة النفس إلى الله تعالى، حيث لا يصح إطلاقها عليه عندهم، وإنما أضيفت هنا مشاكلة للفظ "النفس" السابق، قال الجرجاني: (أقام "نفسك" مقام: ذاتك؛ لتشاكل "نفسي")، وقال الرعيني: (الأصل: تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما عندك؛ لأن الله تعالى لا يستعمل في حقه لفظ "النفس"، إلا أنه استعمل هنا مشاكلة لما تقدم من لفظ النفس).

وأورد السبكي اعتراضًا (بجواز أن يكون المراد بنفسك: الذات، فتكون حقيقة من غير ملاحظة المشاكلة) أي أن النفس تطلق على الذات حقيقة فلا يكون حينئذ مشاكلة، إلا أنه رجع وقال: (ويمكن أن يقال: "النفس" وإن أطلقت على الذات في حق غير الله تعالى؛ فلا تطلق في حقه لما فيه من إيهام معناها الذي لا يليق بغير المخلوق، فلذلك احتيج إلى المشاكلة)[(٣)].

---

(١) المائدة: ١١٦.

(٢) المفتاح/٤٢٤، والمصباح/١٩٧، والإشارات/٢٦٨، والإيضاح/٤٩٤، والتلخيص/٨٩، والتبيان للطيبي٢/٣٩٩، وشرح الكافية البديعية/١٨٢، وعروس الأفراح٤/٣١١، وطراز الحلة/٤١٦، والمطول/٤٢٢، والمختصر٤/٣١١.

(٣) عروس الأفراح٤/٣١٢.

ويرد على هذا القول إضافة "النفس" إلى الله تعالى من غير مشاكلة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[2]، وغيرها من الآيات، وفي قول الله تعالى في الحديث القدسي: «**ياعبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**»[3]، وقول الرسول ﷺ في حديث: «**... ولا شيء أحب إليه المدح من الله، ولذلك مدح نفسه**»[4]، وفي دعاء النبي ﷺ: «**لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»[5]، وغيرها من النصوص[6].

وما اعترض به السبكي أولاً هو الحق، وهو ما ذهب إليه البابرتي حيث قال: (و"النفس" بمعنى "الذات" لا محذور فيه، وقد ورد به الشرع هنا، فلا يلزم حمله على المشاكلة، بل يجوز أن يكون حقيقة)[7]، بل هو حقيقة كما سبق تقريره في مبحث المجاز اللغوي[8]، وقد قال ابن يعقوب بعد أن بين المشاكلة في الآية كما سبق: (وهذا بناء على أن "النفس" مخصوصة بالحيوان أو

---

(١) آل عمران: ٢٨.

(٢) الأنعام: ٥٤.

(٣) أخرجه مسلم (ح٢٥٧٧) عن أبي ذر ﷺ عن النبي ﷺ.

(٤) أخرجه البخاري (ح٤٦٣٤) ومسلم (ح٢٧٦٠) عن ابن مسعود ﷺ.

(٥) أخرجه مسلم (ح٤٨٦) عن عائشة رضي الله عنها.

(٦) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة١/١١-٢٢، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري١/٢١١، وصفات الله عز وجل/٣٠٥.

(٧) شرح التلخيص/٦٢٤.

(٨) انظر: ٣٦٨ من البحث.

بالحادث الحي مطلقًا، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[1]، وقيل: إن "النفس" في الآية عام مخصوص بمن يقبل الموت من الحوادث؛ وإلا فـ"النفس" تطلق على ذاته تعالى أخذًا من قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾، وعليه فلا مشاكلة؛ لأن اللفظ أطلق على معناه، لا على غيره لمصاحبته له في اللفظ)[2]، والله أعلم.

(١) آل عمران: ١٨٥، والأنبياء: ٣٥، والعنكبوت: ٥٧.

(٢) مواهب الفتاح٤/٣١٢.

٣- ومن ذلك قول الله تعالى عن المنافقين: ﴿ نَسُوا ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[1].

استشهد بهذه الآية الزركشي[2]، وقال: (العرب تسمي الجزاء على الفعل باسم الفعل).

ومثل هذه الآية قول الله عز وجل: ﴿ فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا ﴾[3]، وقوله: ﴿ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْ ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ﴾[5].

ووجه المشاكلة في إسناد النسيان إلى الله تعالى، مشاكلة للفظ النسيان المسند إلى المنافقين، وإنما كان كذلك لأن النسيان نقص، فلا يصح إطلاقه على الله تعالى ابتداءً، هذا الذي يظهر من استشهاد الزركشي بهذه الآية.

وهذا توجيه صحيح لو كان "النسيان" لا يرد إلا بمعنى الغفلة والذهول عن الشيء المعلوم فيتركه دون قصد، وهذا المعنى منزه عن الله تعالى كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[6]، لكن "النسيان" لا يرد لهذا المعنى دون غيره، بل يرد بمعنى "الترك" مطلقًا، كما قال ابن فارس: ("النون والسين والياء" أصلان صحيحان، يدل أحدهما على إغفال الشيء، والثاني على ترك الشيء)

---

(١) التوبة: ٦٧.

(٢) البرهان للزركشي ٣/٤٤٠.

(٣) الأعراف: ٥١.

(٤) السجدة: ١٤.

(٥) الجاثية: ٣٤.

(٦) مريم: ٦٤.

ثم قال: (وعلى ذلك يفسر قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[1] أراد – والله أعلم-: فترك العهد)[2]. وعلى ذلك فسر السلف "النسيان" المسند إلى الله تعالى، كما قال الإمام أحمد: (أما قوله: ﴿وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَـٰذَا﴾ يقول: نترككم في النار ﴿كَمَا نَسِيتُمْ﴾: كما تركتم العمل للقاء يومكم هذا)[3]، وقال الطبري في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾: (معناه: تركوا الله أن يطيعوه، ويتبعوا أمره، فتركهم الله من توفيقه وهدايته ورحمته، وقد دللنا فيما مضى على أن معنى النسيان: الترك)[4]، وقد سئل الشيخ ابن عثيمين: هل يوصف الله تعالى بالنسيان؟ فأجاب: (للنسيان معنيان: أحدهما: الذهول عن شيء معلوم... وهذا المعنى للنسيان منتف عن الله عز وجل بالدليلين السمعي والعقلي... والمعنى الثاني للنسيان: الترك عن علم وعمد... وهذا المعنى للنسيان ثابت لله تعالى عز وجل، قال الله تعالى: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَـٰذَآ إِنَّا نَسِينَـٰكُمْ﴾، وقال تعالى في المنافقين: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾...

---

(١) طه: ١١٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة٥/٤٢٢، وانظر: مجمل اللغة/٨٦٦، ولسان العرب١٥/٣٢٢، والمفردات/٨٠٣.

(٣) الرد على الجهمية للإمام أحمد/١٠٠.

(٤) جامع البيان٦/٤١١.

وتركه سبحانه للشيء صفة من صفاته الفعلية الواقعة بمشيئته التابعة لحكمته، قال تعالى: ﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةً بَيِّنَةً ﴾[3]. والنصوص في ثبوت الترك وغيره من أفعاله المتعلقة بمشيئته كثيرة معلومة، وهي دالة على كمال قدرته وسلطانه، وقيام هذه الأفعال به سبحانه لا يماثل قيامها بالمخلوقين، وإن شاركه في أصل المعنى، كما هو معلوم عند أهل السنة)[4]، والله أعلم.

---

(١) البقرة: ١٧.

(٢) الكهف: ٩٩.

(٣) العنكبوت: ٣٥.

(٤) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١/١٧١.

٤- ومما ادعي فيه المشاكلة: إضافة اليدين إلى الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[2].

استشهد بالآيتين السكاكي، وبآية الفتح الإيجي[3].

ويرد عليهما أن إضافة اليدين إلى الله تعالى جاء من غير مشاكل، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[4].

ويرد - أيضًا- أن إضافة اليدين في آية المائدة لو كان على وجه المشاكلة لكان بالإفراد، فقيل: بل يده مبسوطة، مقابلة لقولهم: يد الله مغلولة.

وقد سبق إثبات اليدين لله تعالى على وجه الحقيقة التي تليق به سبحانه وتعالى، لا مجاز فيهما ولا مشاكلة، كما سبق توجيه الآيتين[5]، والله أعلم.

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) المفتاح/٣٨٨ و٤٢٤، والفوائد الغياثية/١٦١.

(٤) ص: ٧٥.

(٥) انظر: ١٠٩ و٣٥١ من البحث.

٥- ومن المشاكلة عند الطيبي والرعيني قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ﴾[1]، واستشهدا بالآية على المشاكلة المعنوية التي يكون أحد اللفظين فيها محذوفًا مقدرًا[2].

قال الرعيني موجهًا المشاكلة في الآية: (نسب عدم الحياء إلى الله تعالى على جهة المشاكلة؛ لأنه جاء جوابًا، روي أن الكفار لما نزلت هذه الآية قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب؟. الأصل: إن الله تعالى لا يمتنع، أو نحوه، فقيل على جهة المشاكلة: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ﴾ فذكر المشاكِل، ولم يذكر المشاكَل، وهو قول الكفار).

ولعلهما أرادا بهذا التوجيه تنزيه الرب سبحانه وتعالى عن "الحياء"، بناءً على أن ما لا يجوز على الله إثباتًا فلا يطلق عليه نفيًا، كما نقل الرازي[3]، وظنًا أن إطلاق هذه الصفة توهم نقصًا، تعالى الله عنه.

وقد أفاد الرعيني في توجيه المشاكلة من ذكر سبب النزول، إلا أنه سبب مختلف فيه[4]، ولو صح ما ذكره فإنه يرد عليه قول النبي ﷺ: «**إن ربكم حيي**

---

(١) البقرة: ٢٦.

(٢) التبيان للطيبي٢/٣٩٩، وطراز الحلة/٤١٨.

(٣) انظر: التفسير الكبير١/٣٦٢، وروح المعاني١/٢٠٦.

(٤) اختلف العلماء في سبب النزول، فمنهم من يرى ما ذكره الرعيني، ومنهم من يرى أن السبب في اعتراض المنافقين على ضرب الأمثال التي ذكرت قبل هذه الآية في السورة، ومنهم من يرى أن الآية نزلت ابتداءً من غير سبب. وانظر في تحقيق المسألة: جامع البيان١/٢١٣، والعجاب١/٢٤٥.

كريم، يستحي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفرًا خائبتين»[1]، وقول النبي ﷺ: «**إن الله عز وجل حيي ستير، يحب الحياء والستر**»[2]، إذ لا مشاكلة في وصف الله تعالى في الحديثين بـ"الحياء"، مما يدل على أن الله سبحانه وتعالى يوصف بالحياء على الحقيقة، إلا أنه حياء يليق به، ليس كحياء المخلوقين، قال ابن القيم: (وأما حياء الرب تعالى من عبده فذاك نوع آخر، لا تدركه الأفهام، ولا تكيفه العقول، فإنه حياء كرم وبر وجود وجلال)[3]، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود (ح١٤٨٨)، والترمذي وحسنه (ح٣٥٥٦)، وابن ماجه (٣٨٦٥) والحاكم وصححه (٤٩٧/١) عن سلمان ﷺ، وحسنه البغوي في شرح السنة١٨٥/٥، وجود إسناده ابن حجر في الفتح١٤٣/١١، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ح٢٨١٩) وصحيح أبي داود (ح١٣٢٠) وصحيح ابن ماجه (ح٣١١٧).

(٢) أخرجه أبو داود (ح٤٠١٢) والنسائي (ح٤٠٦) عن يعلى بن أمية ﷺ، وصححه الألباني في الإراواء٣٦٧/٧.

(٣) مدارج السالكين٢٥٠/٢، وانظر: تحفة الأحوذي٣٨١/٩، وشرح القصيدة النونية٨٠/٢، وصفات الله عز وجل/١٢٥.

٦- ومما ذكره الزملكاني والسجلماسي والزركشي[(١)] قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۝ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[(٢)].

٧- وذكر السجلماسي أيضًا[(٣)] قول الله سبحانه تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[(٤)].

والمشاكلة عندهم في إسناد الاستهزاء والمخادعة إلى الله تعالى، وليس الله بمتصف بهما، وإنما جاء الإسناد مشاكلة لاستهزاء المنافقين ومخادعتهم.

وقد سبق في مبحث المجاز تقرير الحقيقة في وصفي الاستهزاء والمخادعة على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى، مما يبطل قول من ذهب إلى المشاكلة في الآيتين[(٥)]، والله أعلم.

---

(١) البرهان للزملكاني/١٠٣، والمنزع البديع/٤٠٢، والبرهان للزركشي٣/٤٤٠.

(٢) البقرة: ١٤-١٥.

(٣) المنزع البديع/٤٠٢.

(٤) النساء: ١٤٢.

(٥) انظر: ٣٨١ و٣٨٥ من البحث.



الثاني : التورية

التورية في اللغة ترد بمعنى: الستر والإخفاء والإيهام، وفي الحديث: «**لم يكن رسول الله ﷺ يريد غزوة إلا ورّى بغيرها**»(١) أي: سترها وأوهم أنه يريد غيرها.

وهي عند البلاغيين: أن يطلق لفظ مشترك بين معنيين، أحدهما قريب ظاهر، والآخر بعيد خفي، والمراد البعيد، إلا أن السامع يتوهم أن المراد القريب. ولابد من قرينة تدل على المعنى المراد، وجعلها محمد بن علي الجرجاني قرينتين: لفظية، وعقلية(٢).

وسميت التورية إيهامًا، وتوجيهًا، وتخييلاً، ومغالطة(٣)، قال ابن حجة: (والتورية أولى في التسمية؛ لأنها مصدر ورّيت الخبر تورية: إذا سترته وأظهرت غيره، كأن المتكلم يجعله وراء ظهره بحيث لا يظهر)(٤).

وقسم بعض البلاغيين التورية إلى قسمين: مجرَّدة، ومرشَّحة؛ أما "المجردة" فهي التي لم يذكر فيها لازم من لوازم الموري به وهو المعنى القريب. وأما "المرشحة" فهي التي ذكر فيها لازم من لوازم الموري به قبل لفظ التورية أو بعده. وثمت تقسيمات أخرى(٥).

---

(١) أخرجه البخاري (ح٢٩٤٧) ومسلم (ح٢٧٦٩) عن كعب بن مالك ﷺ، وانظر: لسان العرب١٥/٣٨٩، والنهاية في غريب الحديث٥/١٧٧، وفض الختام/١٤٧.

(٢) الإشارات/٢٧٢.

(٣) انظر: فض الختام/١٥٢، وروضة الفصاحة/١١٤، ولطائف التبيان/١٣٨، وطراز الحلة/٤٤٧، والبرهان للزركشي٣/٤٩٣، وخزانة الأدب٢/٣٩، ومعجم المصطلحات البلاغية٢/٣٨٣.

(٤) خزانة الأدب٢/٣٩، وانظر: طراز الحلة/٤٤٧، ومعجم المصطلحات البلاغية٢/٣٨٣.

(٥) انظر: الإيضاح٤٩٩، وشروح التلخيص٤/٣٢٣، وطراز الحلة/٤٥٠، ومعجم البلاغة/٧٢٤، ومعجم المصطلحات البلاغية٢/٣٨٦.

وقد حوى كتاب الله تعالى شواهد على هذا الفن البديعي، استشهد بها البلاغيون، إلا أن توجيهات بعضهم لبعضها لم تخل من أثر المذهب العقدي؛ بل إن كثيرًا منهم وجد في هذا الفن أداة لتأويل الصفات، كما قال الرازي بعد تعريفه للإيهام: (وأكثر المتشابهات من هذا الجنس) وكذا قال السكاكي والبابرتي، ونقل قول السكاكي القزويني والصفدي والسبكي على وجه الموافقة[1]، وقال الرعيني: (وعلى هذا يحمل كل ما ظاهره التشبيه من آية أو حديث)[2]، ولفضل التورية وبيان خطرها نقل زين الدين الرازي والرعيني قول الزمخشري في "التخييل": (ولا ترى بابًا في علم البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع ولا أعون على تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى وحديث رسول الله ﷺ)[3]، والتورية وإن سميت تخييلاً عند بعض العلماء، إلا أن التخييل عند الزمخشري ليس هو بمعنى التورية عند البلاغيين، وقد سبق بيانه في مبحث الاستعارة[4].

ومن الآيات التي استشهد بها البلاغيون، ووجهوها توجيهًا يوافق المذهب العقدي، مفيدين من هذا الفن البديعي:

---

(١) نهاية الإيجاز/٢٩١، والمفتاح/٤٢٧، والإيضاح/٥٠١، وفض الختام/١٦٢، وعروس الأفراح٤/٣٢٦، وشرح التلخيص/٦٢٩.

(٢) طراز الحلة/٤٥٣.

(٣) روضة الفصاحة/١١٨، وطراز الحلة/٤٥٣، وقد سبق كلام الزمخشري بنصه، انظر: ٤٤٧.

(٤) انظر: ٤٤٨ من البحث، وانظر: فض الختام/١٦٠، ومعجم المصطلحات البلاغية١/٣٧٣.

١- قول الله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[1].

وقد ذكر هذه الآية الرازي، والسكاكي، والبحراني تحت اسم الإيهام، والبابرتي[2]، ولم يزيدوا على ذكر الآية شيئًا، فلم يبينوا المعنى القريب أو البعيد للفظ المراد، ولعلهم أرادوا لفظي ﴿ قَبْضَتُهُۥ ﴾ و﴿ بِيَمِينِهِۦ ﴾، فالمعنى القريب الظاهر من الآية أن لله تعالى يدًا يمينًا، وأنه يقبض بيده الأرض يوم القيامة، وهذا المعنى غير مراد عند هؤلاء البلاغيين، وإنما المراد معنى آخر مؤول.

والآية بهذا التوجيه ليست من التورية؛ لأن القبض لا يحتمل إلا معنى واحدًا حقيقيًا، وهو كما قال ابن فارس: (القاف والباء والضاد: أصل واحد صحيح، يدل على شيء مأخوذ، وتجمع في شيء)[3]، فقبض اليد على الشيء: جمعها بعد تناوله، وقبضها عن الشيء: جمعها قبل تناوله، وذلك إمساك عنه[4]، وكذلك اليمين لا تحتمل إلا معنى اليد اليمين التي هي ضد الشمال، وصرف اللفظ عن حقيقته ليس تورية وإنما هو من باب المجاز، كما أنه دلت الأدلة على صحة المعنى القريب الظاهر، كما في قول النبي ﷺ: «**يقبض الله الأرض، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟**»، وعن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم**

---

(١) الزمر: ٦٧.

(٢) نهاية الإيجاز/٢٩١، والمفتاح/٤٢٧، وتجريد البلاغة/٨٧، ومقدمة شرح نهج البلاغة/١٣٨، وشرح التلخيص/٦٢٩، وانظر: معيار النظار/١٢٧، وفض الختام/١٦٢.

(٣) معجم مقاييس اللغة٥/٥٠.

(٤) انظر: مفردات القرآن/٦٥٢.

يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، اين الجبارون؟ أيـــن المتكـــبرون؟، ثم يطوي الأرضين، ثم يأخذهن بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبـــارون؟ أين المتكبرون؟»، وعن ابن عمر ﷺ قال: رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول: «**يأخذ الجبار سماواته وأرضه بيديه – وقبض رسول الله ﷺ يديه، وجعـــل يقبضهما ويبسطهما– قال: ثم يقول: أنا الرحمن، أنا الملك، أين الجبارون؟ أيـــن المتكبرون؟...**»[1] والله اعلم.

---

(١) سبق تخريج هذه الأحاديث، انظر: ٤٥٨ من البحث.

٢- ومما ادعي فيه التورية قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[١].

ذكر هذه الآية السكاكي، والقزويني، ومحمد الجرجاني، والطيبي، والرعيني، والبابرتي[٢]، وقال الرعيني في توجيهها: (لأن الاستواء على معنيين: أحدهما: الاستقرار في المكان، وهو المعنى القريب بحسب الاستعمال. الثاني: الاستيلاء والملك، وهو المعنى البعيد بحسب الاستعمال، وهو المراد هنا)، وكذلك ذكر التفتازاني في المطول والمختصر، وقال الرعيني: (ولم يذكر من لوازم هذا شيء ولا من لوازم هذا، فالتورية مجردة)، وكذلك عدها القزويني من التورية المجردة، وهي عنده: التي لم يذكر فيها ما يلائم المعنى القريب، والقرينة على المعنى البعيد المراد عقلية كما قال الجرجاني، إلا أن السبكي اعترض على التمثيل بهذه الآية على التورية المجردة؛ لأن فيها ما يلائم المعنى القريب، قال: (وفيه نظر؛ لأن لفظ "على" يلائم المعنى القريب المورى به عن المراد، فإن "على" حقيقتها الاستعلاء الحسي الذي ليس بمراد)[٣]، وينبغي التنبه إلى أن السبكي لا يعترض على كونها تورية، وإنما على كونها مجردة.

والصحيح أن الآية لا تورية فيها؛ لأن الاستواء لا يرد في لغة العرب بمعنى الاستيلاء حقيقة، وإن كان للاستواء معان عديدة، إلا أن المعنى الظاهر الذي لا يصح غيره في الآية هو ما كان بمعنى العلو والارتفاع والاعتدال، لأن

---

(١) طه: ٥.

(٢) المفتاح/٤٢٧، والإيضاح/٥٠٠، والتلخيص/٩٠، والإشارات/٢٧٢، ولطائف التبيان/١٣٨، وطراز الحلة/٤٥٢، وشرح التلخيص/٦٢٩، وانظر: فض الختام/١٦٢، عروس الأفراح٤/٣٢٣، والمطول/٤٢٥، والمختصر٤/٣٢٣.

(٣) عروس الأفراح٤/٣٢٣.

"استوى" معدى بالحرف "على"، وإذا كان كذلك فهو بهذا المعنى، وقد أجمع على ذلك أهل اللغة، وعليه جرى تفسير السلف، وهو المعنى الظاهر القريب، وأما ما ذكروه من معنى بعيد فهو كذلك بعيد لفظًا ومعنى، كما سبق بيانه في مبحث الاستعارة[1].

---

(١) انظر: ٤٢٦ من البحث.

٣- ومما ادعي فيه التورية قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾[1].

واستشهد بها زين الدين الرازي، والقزويني للتورية المرشحة وتبعه شراح تلخيصه، والرعيني كذلك، والزركشي[2]، قال الرازي: (أراد بالأيدي القوة، لا الجارحة، تعالى الله ونعوذ بالله من ذلك) ، وكذا قال الزركشي ، وقال الرعيني: (فإن قوله تعالى: ﴿ بِأَيۡيْدٖ ﴾ يحتمل الجارحة، وهو المعنى القريب المورى به، وقد ذكر من لوازمه على جهة الترشيح: البنيان، ويحتمل القوة، وهو المعنى البعيد المورى عنه، وهو المراد، والله تعالى منزه عن المعنى الأول، ولكن جيء به كناية عن تمكن القوة وعظمتها عند السامع).

واعترض السبكي على هذا التوجيه فقال: (وفيه نظر؛ لأن قوله تعالى: ﴿ بِأَيۡيْدٖ ﴾ له معنيان: القوة؛ فيكون مفردًا، وجمع يد. وهما معنيان مستويان؛ ليس أحدهما قريبًا والآخر بعيدًا، وكل منهما صالح لأن يراد، فإن البناء يكون بـ"الأيد" الذي هو القوة، وبـ"الأيدي" التي هي جمع يد. ثم لو كان أحدهما قريبًا فهذه ليست كلمة واحدة لها معنيان؛ بل كلمتان، فإن "الأيد" كلمة غير "الأيدي" فتقرر أن التورية ليست باعتبار "الأيد" و"الأيدي"؛ بل باعتبار إطلاق "الأيدي" وإرادة القوة، فإن أراد المصنف – يعني القزويني- بذكره القوة أن

---

(١) الذاريات: ٤٧.

(٢) روضة الفصاحة/١١٤، والإيضاح/٥٠٠، والتلخيص/٩٠، وطراز الحلة/٤٦٠، والبرهان للزركشي٣/٤٩٣، وانظر: عروس الأفراح٤/٣٢٤، وشرح التلخيص/٦٢٩، والمطول/٤٢٥، والمختصر٤/٣٢٤.

"الأيد" في الآية مفرد فلا مجاز فيه؛ لأن القوة مرادة الحقيقة في الآية، ولا تورية؛ لعدم قرب أحد المعنيين من جهة وضع اللفظ. وإن أراد جمع يد بمعنى القوة، كما فهموه عنه، صح أنها تورية مرشحة واستعارة مرشحة.

لكن لا نسلم أن المراد بقوله تعالى: ﴿بِأَيْيدٍ﴾ ذلك؛ بل المراد: القوة. وإذا كان "الأيد" بمعنى: القوة فما الضرورة إلى تأويل ﴿بِأَيْيدٍ﴾ على "الأيدي" المتجوز بها عن القوة، وقد جزم الزمخشري وغيره بأن المراد في الآية "الأيد" المفرد، وهو القوة)[1].

وهذا اعتراض حسن، فإن لفظ "الأيد" مفردًا بمعنى: القوة، استعمال عند العرب معروف[2]، وقد ورد عليه قول الله عز وجل في وصف داود ﷺ: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[3]، وكذا آية الذاريات، ولذا فقد فسر "الأيد" فيها بـ"القوة" غير واحد من المفسرين منهم الحبر ابن عباس ﷺ ومجاهد وقتادة والثوري[4] وغيرهم؛ بل لم يذكر عن أئمة التفسير غيره[5]، وهذا هو المعنى الظاهر لمن يعرف لغة العرب.

---

(١) عروس الأفراح ٤/٣٢٤.

(٢) انظر: تهذيب اللغة ١٤/٢٢٨، ولسان العرب ٣/٧٦.

(٣) ص: ١٧.

(٤) أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، الإمام الحافظ والفقيه المجتهد، كان رأسًا في الورع والزهد والتأله والحفظ والعلم، ولد سنة (٩٧هـ) وتوفي سنة (١٦١هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/٢٢٩.

(٥) انظر: جامع البيان ١٠/٥٦١، وتفسير القرآن العظيم ٧/٥٧.

ولو صح أن في الآية تورية فليس بين أيدي: جمع يد، ومجازها: القوة؛ وإنما هو بين "أيد" بمعنى: قوة، و"أيد" جمع يد وحذفت الياء للجر، فصار نطقهما واحدًا.

والمعنى الذي ادعي قربه غير مراد، لا لأن الله تعالى لا يصح إطلاق اليد عليه، ولكن لأن لفظ "الأيد" بمعنى القوة استعمال حقيقي صحيح، ولأن الله تعالى لم يضف الأيدي إليه في آية الذاريات، خلافًا لقوله عز وجل: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[1]، فقد أضاف الأيدي إليه، مما يدل ظاهر النص في الآية على أن له يدين على الحقيقة تليقان به سبحانه، وهو ظاهر صحيح، سبق بيان صحته في مبحث المجاز[2]، وقد فر من إثباته هؤلاء البلاغيون، وتمسكوا بالتورية، ولعله انطلاق من مذهبهم العقدي لنفي هذه الصفات، والله أعلم.

(١) ص: ٧٥.

(٢) انظر: ٣٥١ و٤٥٠ من البحث.

٤- ومما ادعي فيه التورية قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾[(١)].

وقد ذكر هذه الآية زين الدين الرازي، ولم يبين وجه التورية في التكليم، والظاهر من الآية أن التكليم يراد به القول والحديث، وهو المعنى القريب، أما المعنى البعيد فربما أراد به: التجريح، وهو معنى ينقل عن بعض المعتزلة؛ لأنهم ينكرون أن يكون الله متكلمًا بكلام يقوم بذاته، قال الزمخشري: (ومن بدع التفاسير أنه من الكَلْم، وأن معناه: جرَّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن)[(٢)].

وقد تعقبه ابن المنير فقال: (يضطر المعتزلي إلى إبطال الخصوصية الموسوية بحمل التكليم على التجريح، وصدق الزمخشري وأنصف؛ إنه لمن بدع التفاسير التي ينبو عنها الفهم، ولا يبين بها إلا الوهم)[(٣)]، وقال الزركشي: (ولقد سخف عقل من تأوله على أنه كلمه بأظفار المحن؛ من الكَلْم وهو: الجرح؛ لأن الآية مسوقة في بيان الوحي)[(٤)].

وعلى هذا فإن الآية لا تحتمل إلا المعنى الظاهر منها، وهو معنى لا يصح غيره، كما سبق تقريره[(٥)]، فلا تورية إذن، والله أعلم.

---

(١) النساء: ١٦٤.

(٢) الكشاف ١/٥٧٨.

(٣) الانتصاف بحاشية الكشاف ١/٥٧٨، وانظر: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/٣٣٠.

(٤) البرهان للزركشي ٢/٤٩٣.

(٥) انظر: ٢٧٩ من البحث.



الثالث: التوجيه

عرفه السكاكي بأنه: (إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين)[1]، ومثل له بما يروى عن بشار[2] أن خياطًا أعور يسمى عمرًا خاط له قباء، وقال له: قد خطت لك قباءً إن شئت لبسته على وجهه، وإن شئت لبسته على بطانته، فقال له بشار: وأنا صنعت فيك شعرًا، إن شئت جعلته مدحًا، وإن شئت جعلته هجاءً، فقال بشار:

خاط لي عمرو قباءً ليت عينيه سواء[3]

ويشتبه التوجيه بالتورية، ولذا قال السبكي: (يجب تقييده بالاحتمالين المتساويين، فإنه إن كان أحدهما ظاهرًا والآخر خفيًا والمراد الخفي كان تورية)[4]، ولذا سماه ابن أبي الإصبع بالإبهام، وقال: (هو أن يقول المتكلم كلامًا يحتمل معنيين متضادين، لا يتميز أحدهما على الآخر، ولا يأتي في كلامه بما يحصل به التمييز فيما بعد ذلك، بل يقصد إبهام الأمر فيهما قصدًا)[5]، وفضل الحموي[6] هذه التسمية، وقال: (تسمية النوع هنا بالإبهام أليق من تسميته بالتوجيه، ومطابقة التسمية فيه لا تخفى على أهل الذوق الصحيح)[7].

---

(١) المفتاح/٤٢٧.

(٢) أبو معاذ بشار بن برد البصري، من أشعر الناس في عصره، اتهم بالزندقة، فضربه المهدي بالسوط حتى مات، ولد سنة (٩٥هـ) وتوفي سنة (١٦٧هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٧/٢٤، والأعلام٢/٥٢.

(٣) انظر: المفتاح/٤٢٧، وطراز الحلة/٦٠٧، ومعاهد التنصيص٣/١٣٨.

(٤) عروس الأفراح٤/٤٠١.

(٥) تحرير التحبير/٥٩٦، وانظر: بديع القرآن/٣٠٦.

(٦) أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي، المعروف بابن حجة، إمام في الأدب، وكان شاعرًا، جيد الإنشاء، نظم بديعية وشرحها، ولد سنة (٧٦٧هـ) وتوفي سنة (٨٣٧هـ). انظر: الأعلام٢/٦٧، ومعجم المؤلفين١/٤٤١.

(٧) خزانة الأدب١/٣٠٣، وانظر: معجم المصطلحات البلاغية٢/٣٧٩.

وقال السكاكي في هذا النوع من البديع: (وللمتشابهات من القرآن مدخل في هذا النوع باعتبار)[١]، قال البابرتي شارحًا له: (وهو احتمالها معنيين مختلفين، وإنما قال: باعتبار؛ لأنه ليس كذلك من كل وجه؛ لأن معنى المتشابهات أحدها قريب والآخر بعيد، والمراد البعيد)، قال: (كقوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾[٢] فإنه يحتمل لفظًا أن يراد بـ"اليد" الجارحة المخصوصة، ويحتمل أن يراد بها القوة، كما هو المراد هنا)[٣].

ويرى البابرتي بعد استشهاده بهذه الآية على ما قاله السكاكي أن آيات المتشابهات ليست من التوجيه، وإنما من التورية، قال: (لأن التورية حقيقة يكون أحد المعنيين قريبًا والآخر بعيدًا، ويكون المراد منهما بعيده لا قريبه، وهذان الشرطان منفيان في التوجيه، فلا تكون متشابهات القرآن من قبيل التوجيه، بل من قبيل التورية)، ثم استدرك للسكاكي فقال: (يمكن أن يريد ما ذهب إليه سراج الدين، بأن يقال: متشابهات القرآن من التوجيه لفظًا لا حقيقة، وإليه تكون الإشارة بقوله: باعتبار، فاعتبر)[٤].

وأيًا أراد البابرتي في هذه الآية، فإنها لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا، وهو حقيقة اليد على ما يليق بالله سبحانه وتعالى، وكان ينبغي أن يقف عند الشرع كما وقف في توجيه المشاكلة في النفس المضافة إلى الله[٥]، وقد سبق بيان الحقيقة في اليد المضافة إلى الله في هذه الآية، مما يدل على أن اليد هنا لا تورية فيها ولا توجيه، والله أعلم[٦].

---

(١) المفتاح/٤٢٧.
(٢) الفتح: ١٠.
(٣) شرح التلخيص/٦٥٨.
(٤) المصدر السابق.
(٥) انظر: ٥٤٠ من البحث.
(٦) انظر: ٣٥١ و٤٥٠ من البحث.



الرابع: اللف والنشر

ويسمى: الطي والنشر، وسماه السجلماسي مقابلة[1].

وعرفه القزويني بأنه: (ذكر متعدد على جهة التفصيل أو الإجمال، ثم ذكر ما لكل واحد من غير تعيين، ثقة بأن السامع يرده إليه)[2] كقول الله تعالى: ﴿ وَمِن رَّحۡمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ ﴾[3]، فاللف في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ﴾ والنشر في قوله: ﴿ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ ﴾ والسكنى يعود على الليل، والابتغاء من الفضل يعود على النهار.

ومما ذكره البلاغيون من آيات في هذا المبحث، ووجهوها توجيهًا يخدم مذاهبهم العقدية:

---

(١) المنزع البديع/٣٤٤.

(٢) الإيضاح/٥٠٣، وانظر: معجم البلاغة/٣٩٦، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/٧٢.

(٣) القصص: ٧٣.

١- قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ﴾[1].

استشهد بها الطيبي والرعيني على حذف إحدى القرينتين من اللف لدلالة النشر عليه، قال الطيبي مشيرًا إلى الارتباط العقدي بالتوجيه: (على رأينا، إذ التقدير: لا ينفع نفسًا إيمانها حينئذ أو كسبها في إيمانها خيرًا، ما لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيرًا من قبل)[2]، وكان الرعيني أكثر تبيانًا للمسألة ولعلاقتها بالمذهب العقدي حينما قال: (هذه الآيات عند أهل السنة محمولة على "اللف والنشر"، إلا أنه حذف منه إحدى قرينتي اللف والنشر، فالتقدير عندهم: لا ينفع نفسًا كافرة إيمانها بعد ظهور الآيات، ولا نفسًا مؤمنة كسبها خيرًا في إيمانها بعد ذلك، ما لم تكن الكافرة آمنت قبل، أو المؤمنة كسبت الخير من قبل. فاللف شيئان: أحدهما: إيمان الكافرة، وهو ملفوظ في قوله: ﴿ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا ﴾ والثاني: كسب المؤمن الخير، وهو محذوف مقدر. والنشر قوله: ﴿ لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ ﴾ وهو راجع إلى إيمان الكافر الملفوظ به، وقوله: ﴿ أَوْ كَسَبَتْ ﴾ وهو راجع إلى كسب المؤمن الخير، المحذوف لدلالة ﴿ أَوْ كَسَبَتْ ﴾ عليه في النشر)[3].

وقد وجد الرعيني في "اللف والنشر" وسيلة لتقرير مذهبه العقدي، والرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه في مسألة "الإيمان".

---

(١) الأنعام: ١٥٨.

(٢) التبيان للطيبي٢/٤٤١.

(٣) طراز الحلة/٥٠٤.

والمعتزلة ذهبوا إلى أن العمل شرط في صحة الإيمان، والإيمان عندهم: اعتقاد بالجنان وقول باللسان وعمل بالأركان[1]، ولذا جاء توجيه المعتزلة للآية كما قال الرعيني: (وأما المعتزلة فليست الآية عندهم على "اللف والنشر"؛ لأن مذهبهم لا يقتضي تقدير المحذوف، وإنما يجعلون ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ معطوفًا على ﴿ءَامَنَتْ﴾، فيرون أن الذي لا ينفع هو الإيمان بعد ظهور الآيات، أو قبلها إذا لم يكن لهم مع الإيمان كسب، ويقولون: مجرد الإيمان لا ينفع من غير عمل، فـ ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ﴾ عندهم في موضع الحال، وكذلك ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ فإنه معطوف عليه، والتقدير عندهم: لا ينفع نفسًا إيمانها في حال كونه غير متقدم على ظهور الآيات، أو حال كونه غير مصحوب بكسب خير وإن تقدم على ظهور الآيات)[2]، وهو توجيه يدل عليه ظاهر الآية، من غير حاجة إلى تقدير محذوف كما ذكر الرعيني، وقال البيضاوي في الآية: (والمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفسًا غير مقدمة إيمانها، أو مقدمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها خيرًا) قال: (وهو دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد عن العمل)[3].

---

(١) ينبغي أن يعلم أن المعتزلة وإن كان تعريفهم للإيمان وإدخالهم العمل في اسمه موافقًا لأهل السنة؛ إلا أنهم يرون سلب الإيمان عن مرتكب الكبيرة فهو في الدنيا فاسق غير مؤمن ولا كافر، وفي الآخرة خالد مخلد في النار كما يخلد الكفار فيها، وهذا لا يقول به أهل السنة، فإنهم يرون أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، وحكمه في الآخرة تحت المشيئة.

(٢) المرجع السابق/٥٠٥، وانظر في توجيه المعتزلة: الكشاف٢/٧٩.

(٣) أنوار التنزيل٢/٢١٥.

إلا أن غيرهم ممن يذهب إلى أن العمل ليس داخلاً في اسم الإيمان ولا شرطًا في صحته أرادوا الإجابة عن توجيه المعتزلة، فحمل بعضهم الآية على حذف معطوف تقديره ما ذكره الطيبي والرعيني، فتكون الآية محمولة على "اللف والنشر"؛ ليوافق مذهبهم في إرجاء العمل عن الإيمان، كما صنع الرعيني في توجيهه، وقال: (وإنما قدر أهل السنة[1] هذا التقدير لتجري الآية على مذهبهم؛ لأن هذا التقدير يقتضي أن الذي لا ينفع هو إيمان الكافر بعد ظهور الآيات، أو كسب المؤمن الخير بعد ذلك، فيفهم منه أن الإيمان قبل ظهور الآيات نافع، سواء صحبه عمل أو لم يصحبه، فمن لقي الله وقد آمن قبل ظهور الآيات وإن لم يعمل خيرًا غير مجرد الإيمان نفعه إيمانه، وكان في المشيئة؛ إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة)[2].

وتوجيه الآية حسبما يقتضيه ظاهرها الصحيح الموافق لنصوص الوحيين أولى من ادعاء الحذف والتقدير مراعاة للآراء والأهواء[3]، قال الطبري: (وأما قوله: ﴿ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ﴾ فإنه يعني: أو عملت في تصديقها بالله خيرًا، من عمل صالح يصدق قيله ويحققه، من قبل طلوع الشمس من مغربها، ولا ينفع كافرًا لم يكن آمن بالله قبل طلوعها كذلك إيمانه بالله إن آمن وصدّق بالله ورسله... ولا ينفع من كان بالله وبرسله مصدقًا ولفرائض الله مضيعًا غير مكتسب بجوارحه لله طاعة إذا هي طلعت من مغربها أعمالُه إن عمل، وكسبه

(١) لعله أراد بأهل السنة أهل مذهبه إن كان أشعريًا، فهم يسمون أنفسهم بذلك، وإلا فإن مذهب أهل السنة والجماعة أن العمل من الإيمان، فالإيمان عندهم قول واعتقاد وعمل.

(٢) طراز الحلة/٥٠٤.

(٣) سبق الإشارة إلى مسألة دخول العمل في اسم الإيمان. انظر: ١٥٠ و١٧٢ من البحث.

إن اكتسب، لتفريطه الذي سلف قبل طلوعها في ذلك)[1]، وقال الشوكاني: (المعنى: أنه لا ينفع نفسًا إيمانها عند حضور الآيات متصفة بأنها لم تكن آمنت من قبل، أو آمنت من قبل ولكن لم تكسب في إيمانها خيرًا، فحصل من هذا أنه لا ينفع إلا الجمع بين الإيمان من قبل مجيء بعض الآيات مع كسب الخير في الإيمان، فمن آمن من قبل فقط ولم يكسب خيرًا في إيمانه، أو كسب خيرًا ولم يؤمن؛ فإن ذلك غير نافعه، وهذا التركيب هو كقولك: لا أعطي رجلاً اليوم أتاني لم يأتني بالأمس أو لم يمدحني في إتيانه إلي بالأمس، فإن المستفاد من هذا أنه لا يستحق العطاء إلا رجل أتاه بالأمس ومدحه في إتيانه إليه بالأمس)[2]، وقال الألوسي: (أجاب بعضهم عن متمسك المعتزلة بأن الآية مشتملة على ما سمي في علم البلاغة باللف التقديري، كأنه قيل: لا ينفع نفسًا إيمانها ولا كسبها في إيمانها خيرًا، لم تكن آمنت من قبل أو لم تكن كسبت خيرًا، فاقتصر للعلم به، وفيه خفاء لا يخفى)[3]، والله أعلم.

---

(١) جامع البيان٥/٤١١.

(٢) فتح القدير٢/١٨٢.

(٣) روح المعاني٨/٦٦.

٢- ومن المسائل المتعلقة بالعقيدة، وإن كانت محل اجتهاد بين أهل السنة، ما ذكره السجلماسي في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[1]، قال: (قابل قوله: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ ﴾ بقوله: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ ﴾، وقابل قوله: ﴿ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾ بقوله: ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾). قال: (وبهذا يعتضد قول مالك -رحمه الله-: إن مجرد الردة يحبط العمل دون الوفاة على الكفر، على قول الشافعي -رحمه الله-: إنها بمجردها لا تحبط العمل حتى تقترن بها الوفاة على الكفر. فإنه إذا نزلنا قوله: ﴿ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ ﴾ مقابلاً لقوله: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ ﴾ كان جوابًا له متوقفًا عليه، فيكون معناه كمعنى قوله: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[2] إعمالاً للآيتين وجمعًا بينهما في التناول لأمرين متباينين، أحدهما: تعليق إحباط العمل على الردة في قوله: ومن يرتدد منكم عن دينه فقد حبط عمله، وفي قوله: لئن أشركت ليحبطن، والثاني: تعليق الخلود في قوله: ﴿ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾ على الوفاة)[3].

وبهذا التوجيه للآية نرى أن السجلماسي وجد في "اللف والنشر" -أو ما سماه مقابلة- وسيلة لتعضيد أحد الرأيين، وهذه المسألة -كما سبق- محل اجتهاد بين أهل السنة، والله أعلم.

---

(١) البقرة: ٢١٧.

(٢) الزمر: ٦٥.

(٣) المنزع البديع/٣٤٦.



الخامس : المبالغة

المبالغة في اللغة من بالغ يبالغ: إذا اجتهد في الأمر(١).

وعند البلاغيين: قال أبو هلال العسكري: (أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته وأبعد نهاياته، ولا تقتصر في العبارة عنه على أدنى منازله وأقرب مراتبه)(٢)، وعرفها القزويني بـ(أن يدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدًا مستحيلاً أو مستبعدًا، لئلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف)(٣).

والمبالغة منها ما هو مقبول وما هو مردود، ولذا عد القزويني المقبول منها في البديع المعنوي(٤)، ردًا على من قال بقبولها مطلقًا، أو ردها مطلقًا، وهذه مذاهب ثلاثة للبلاغيين والنقاد في المبالغة قبولاً أو ردًا، قال العلوي بعد ذكرها: (أما من عاب المبالغة فقد أخطأ، فإن المبالغة فضيلة عظيمة، لا يمكن دفعها وإنكارها، ولولا أنها في أعلى مراتب علم البيان لما جاء القرآن ملاحظًا لها في أكثر أحواله، وجاءت فيه على وجوه مختلفة، لا يمكن حصرها، فقد أخطأ من عابها على الإطلاق، وأما من استجادها على الإطلاق فغير مصيب على الإطلاق أيضًا؛ لأن منها ما يخرج عن الحد فيعظم فيه الغلو والإغراق، فيكون مذمومًا، كما سيحكى عن أقوام أغرقوا فيها وتجاوزوا الحد بحيث لا يمكن تصور ما قالوه على حال قرب ولا بعد، لكن خير الأمور أوساطها، فما

---

(١) انظر: لسان العرب٨/٤٢٠.

(٢) كتاب الصناعتين/٤٠٣.

(٣) الإيضاح/٥١٤.

(٤) المصدر السابق.

كان من الكلام جاريًا على الاستقامة من غير إفراط ولا تفريط فهو الحسن لا مراء فيه، فيكون فيه نوع من المبالغة من غير خروج ولا تجاوز حد)[1].

ومما ذكره البلاغيون من آيات العقيدة مفيدين من "المبالغة" في توجيهها بما يخدم المذهب العقدي:

١- قول الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[2].

قال ابن أبي الإصبع: (جعل مجيء جلائل آياته مجيئًا له سبحانه للمبالغة)[3]، وذكر ذلك السبكي والزركشي[4]، وكلهم أخذ عن الرماني، حيث جعل هذه الآية شاهدًا على الضرب الثالث من المبالغة، وهو: إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة[5].

ومبنى التوجيه بالمبالغة على نفي صفة المجيء عن الله تعالى، ولا يصح هذا النفي، بل المجيء صفة حقيقية ثابتة لله سبحانه على ما يليق به، وقد سبق تقرير ذلك[6]، وعلى هذا فلا مبالغة في الآية، والله أعلم.

---

(١) الطراز/٤٥٦، وانظر: معجم البلاغة/٩٢، ومعجم المصطلحات البلاغية٣/١٨٠.

(٢) الفجر: ٢٢.

(٣) بديع القرآن/٥٦، وانظر: تحرير التحبير/١٥١.

(٤) انظر: عروس الأفراح٤/٣٦٨، والبرهان للزركشي٣/١٣١.

(٥) النكت في إعجاز القرآن/١٠٤، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

(٦) انظر: ١٦٩ و٣٠٥ من البحث.

٢- ومما ذكره الرماني من أوجه المبالغة: التعبير بالصفة العامة في موضع الخاصة[1]، واستشهد له بقول الله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

وقد تبعه السبكي[3]، وأما ابن أبي الإصبع فلم يذكر الآية مع أنه تبعه في ذكر الوجه، بل نفى أن يكون له مثال في القرآن الكريم[4].

ولعل ابن أبي الإصبع تنبه إلى ما يرمي إليه الرماني، فهو معتزلي، وقد ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال العباد ليست من خلق الله، وإنما العباد هم الذين يخلقون أفعالهم، وعلى هذا فإن أفعال العباد ليست داخلة في عموم خلق الله تعالى كما في الآية، وإنما العموم هنا مبالغة بذكر الصفة العامة في موضع الخاصة كما قال الرماني.

والصحيح أن العموم في الآية محفوظ، فلا مبالغة، كما قال ابن القيم: (وهذا عام محفوظ، لا يخرج عنه شيء من العالم؛ أعيانه وأفعاله وحركاته وسكناته، وليس مخصوصًا بذاته وصفاته، فإنه الخالق بذاته وصفاته، وما سواه مخلوق له، واللفظ قد فرق بين الخالق والمخلوق، وصفاته سبحانه داخلة في مسمى اسمه، فإن الله سبحانه اسم للإله الموصوف بكل صفة كمال، المنزه عن كل صفة نقص ومثال، والعالم قسمان: أعيان وأفعال، وهو الخالق لأعيانه وما يصدر عنها من الأفعال، كما أنه العالم بتفاصيل ذلك، فلا يخرج شيء منه عن

---

(١) النكت في إعجاز القرآن/١٠٤، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

(٢) الأنعام: ١٠٢، وغافر: ٦٢، والرعد: ١٦، والزمر: ٦٢.

(٣) عروس الأفراح٤/٣٦٨.

(٤) انظر: بديع القرآن/٥٥.

علمه، ولا عن قدرته، ولا عن خلقه ومشيئته)[1]، وقد رد على الرماني شارح كتابه فقال: (أما قول الله تبارك وتعالى فيما وصف به نفسه: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ فليس هو من العام المستعمل في موضع الخصوص؛ لأن الله تبارك وتعالى خالق كل شيء على الإطلاق، لا يجوز أن يستثنى شيء من الأشياء من هذه الصفة. على هذا نزل الوحي، وعليه درج السلف الصالحون رحمة الله عليهم...)[2]، والله أعلم.

---

(١) شفاء العليل ١/٢٠٣.

(٢) شرح رسالة الرماني/١٣٧.



السادس : جمع المؤتلفة والمختلفة

ذكر هذا الفن ابن أبي الإصبع وعرفه في بديعه بقوله: (هو عبارة عن أن يريد المتكلم التسوية بين ممدوحين فيأتي بمعان مؤتلفة في مدحهما، ثم يروم بعد ذلك ترجيح أحدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص مدح الآخر، فيأتي لأجل ذلك الترجيح بمعان تخالف معاني التسوية)[(١)]، ثم ذكر شواهد من الشعر توضح ما يريده من شواهد القرآن، ومما ذكره من شواهد القرآن قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾[(٢)]. قال: (فإنهم ظنوا أن الإيمان: العمل باللسان دون العمل بالجنان، فجاء قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ مؤتلفًا لقولهم: ﴿ ءَامَنَّا ﴾ وهم يعتقدون أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان، وخالف ذلك قوله تعالى: ﴿ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ ﴾، وائتلف به قوله مبينًا لهم حقيقة الإيمان وأنه خلاف ما ظنوا بقوله سبحانه: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ والله أعلم)[(٣)].

وبهذا التوجيه أيضًا يضمن ابن أبي الإصبع فيه ما يذهب إليه في حقيقة الإيمان، وأنه قول اللسان واعتقاد الجنان، وهذا قول المرجئة؛ لأنهم لا يدخلون عمل الجوارح في اسم الإيمان، ولو قال: ظنوا أن الإيمان هو مجرد الإقرار بالظاهر؛ لكان ذلك حقًا، وأهل السنة يرون أن الإيمان والإسلام إذا اقترنا

---

(١) بديع القرآن/١٢٧.

(٢) الحجرات: ١٤.

(٣) بديع القرآن/١٣١.

اختلفا؛ فيدل الإسلام على الظاهر والإيمان على الباطن، كما قال ابن تيمية: (لما ذكر الإيمان مع الإسلام جعل الإسلام هو الأعمال الظاهرة: الشهادتان والصلاة والزكاة والصيام والحج، وجعل الإيمان ما في القلب من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهكذا في الحديث الذي رواه أحمد عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «**الإسلام علانية، والإيمان في القلب**»[1]، وإذا ذكر اسم الإيمان مجردًا دخل فيه الإسلام والأعمال الصالحة، كقوله ﷺ في حديث الشعب: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»[2]، وكذلك سائر الأحاديث التي يجعل فيها أعمال البر من الإيمان)[3]، وقال: (إذا قرن الإسلام بالإيمان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾، وقوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[4]، وقوله تعالى:

---

(١) أخرجه أحمد ١٣٤/٣، وابن أبي شيبة في كتاب الإيمان/١٨، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد٥٢/١: (رواه أحمد وأبو يعلى بتمامه، والبزار باختصار، ورجاله رجال الصحيح، ما خلا علي بن مسعدة، وقد وثقه ابن حبان وأبو داود الطيالسي وأبو حاتم وابن معين، وضعفه آخرون)، وقال الألباني في تحقيق كتاب الإيمان لابن أبي شيبة/١٨: (ضعيف السند من أجل علي بن مسعدة، فهو سيئ الحفظ، وقال عبد الحق الإشبيلي في أحكامه [رقم ١٠ بتحقيقي]: حديث غير محفوظ).

(٢) أخرجه البخاري (ح ٩) ومسلم (ح٣٥) عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) الإيمان/١٠، وهو ضمن مجموع الفتاوى١٤/٧.

(٤) الذاريات: ٣٥-٣٦.

﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾[1]؛ فقد يراد بالإسلام الأعمال الظاهرة... ومن علم أن دلالة اللفظ تختلف بالإفراد والاقتران، كما فى اسم الفقير والمسكين والمعروف والمنكر والبغي وغير ذلك من الأسماء، وكما فى لغات سائر الأمم عربها وعجمها؛ زاحت عنه الشبهة فى هذا الباب، والله أعلم)[2].

كما أن نفي الإيمان في الآية لا يراد به –والله أعلم– نفي مطلق الإيمان؛ بل هو نفي للإيمان المطلق؛ لوجوه عديدة ذكرها ابن القيم، قال: (منها: أنه أمرهم، أو أذن لهم أن يقولوا: أسلمنا، والمنافق لا يقال له ذلك. ومنها: أنه قال: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ﴾ ولم يقل: قال المنافقون. ومنها: أن هؤلاء الجفاة الذين نادوا رسول الله ﷺ من وراء الحجرات، ورفعوا أصواتهم فوق صوته، غلظةً منهم وجفاءً، لا نفاقًا وكفرًا. ومنها: أنه قال: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ ولم ينف دخول الإسلام في قلوبهم، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام كما نفى الإيمان. ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ﴾ أي: لا ينقصكم، والمنافق لا طاعة له. ومنها: أنه قال: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ﴾ فأثبت لهم إسلامهم، ونهاهم أن يمنوا على رسول الله ﷺ، ولو لم يكن إسلامًا صحيحًا لقال: لم تسلموا بل أنتم كاذبون، كما كذبهم في قولهم: ﴿ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ﴾[3]،

(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) الإيمان الأوسط، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/٥٧٦.

(٣) المنافقون: ١.

لما لم تطابق شهادتهم اعتقادهم. ومنها أنه قال: ﴿ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ ﴾، ولو كانوا منافقين لما من عليهم. ومنها: أنه قال: ﴿ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَـٰنِ ﴾، ولا ينافي هذا قوله: ﴿ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ ﴾، فإنه نفى الإيمان المطلق، ومن عليهم بهدايتهم إلى الإسلام الذي هو متضمن لمطلق الإيمان)[1]، والله أعلم.

(١) بدائع الفوائد٤/١٩، وانظر: كتاب الإيمان لابن تيمية/٢٢٥، وهو ضمن مجموع الفتاوى٧/٢٣٨.



السابع : الاستدراك

بحثه ابن أبي الإصبع، وذكر أنه على قسمين: لغوي، وصناعي، قال: (فاللغوي قد فرغ النحاة من تقريره، والصناعي هو المتعلق بعلم البيان. والفرق بينهما أن الصناعي لابد وأن يتضمن ضربًا من المحاسن زائدًا على ما يدل عليه اللغوي)[1].

واستشهد له بقول الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[2]. قال: (فإن الكلام لو اقتصر فيه على ما دون الاستدراك لكان منفرًا لهم؛ لأنهم ظنوا أن الإقرار بالشهادتين من غير اعتقادهما إيمان، فأوجبت البلاغة تبيين الإيمان، فاستدرك ما استدركه من الكلام ليعلم أن الإيمان موافقة القلب للسان، ولأن انفراد اللسان بذلك يسمى إسلامًا لا إيمانًا، وزاده إيضاحًا بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾. فلما تضمن الاستدراك إيضاح ما على ظاهر الكلام من الإشكال عد من المحاسن)[3].

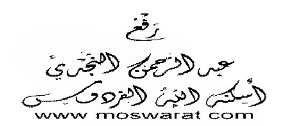
ولا إشكال في توجيه الآية بالاستدراك، فهذا ظاهر؛ وإنما الإشكال فيما تضمنه هذا التوجيه من خدمة المذهب العقدي في مسألة "الإيمان"، وقد سبق في المبحث القريب مثل هذا التوجيه في هذه الآية وبيان الخطأ فيه، فيرجع إليه، والله أعلم.

---

(١) بديع القرآن/١٢١، وانظر: معجم المصطلحات البلاغية١/١٠٥.

(٢) الحجرات: ١٤.

(٣) بديع القرآن/١٢١، وانظر: تحرير التحبير/٣٣٤.



الثامن : الاستثناء

بحثه ابن أبي الإصبع، وقال: (الاستثناء كالاستدراك، كل منهما على قسمين: لغوي، وصناعي، فاللغوي قد فرغ النحاة من تقريره، والصناعي هو المتعلق بعلم البيان. والفرق بينهما أن الصناعي لابد وأن يتضمن ضربًا من المحاسن زائدًا على ما يدل عليه اللغوي)[1].

ثم ذكر أن (من الاستثناء نوعًا لا يدخل في أبواب البديع إلا بعد أن يوصف المستثنى بوصف يتضمن نوعًا من المحاسن، أو يذيل بمعنى مرتبط بمعناه يتضمن معنى من معاني البديع) واستشهد له بقول الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[2]. قال في توجيه الآية: (فإنه سبحانه لما علم أن أهل الشقاوة الذين تناولهم هذا الوعيد صنفان: عصاة المؤمنين، وكفار الأمم، وأحد الصنفين غير مخلد في النار على مذهب أهل الحق؛ استثنى سبحانه من خلود الأشقياء استثناء مذيلاً بمعنى يشعر بانقطاع الخلود، حيث قال: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ فكان مفهوم ذلك الإعلام بأنه لا اعتراض عليه في إخراج بعض أهل الشقاوة من النار. ولما علم بأن كل من دخل الجنة لا يخرج منها، وأن أهل السعادة كلهم سواء في الخلود، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴾[3] وإن تفاوتت درجاتهم فيها؛

---

(١) المصدر السابق، وانظر: معجم المصطلحات البلاغية ١/١٢٣.

(٢) هود: ١٠٦-١٠٨.

(٣) الحجر: ٤٨.

وصف سبحانه خلودهم بعدم الانقطاع حيث قال: ﴿ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ أي: غير منقطع. وإذا علم أن خلودهم في الجنة غير منقطع؛ علم أن ذلك الاستثناء إنما كان لمدة مقامهم في البرزخ، أو مقامهم في عرصة القيامة، أو غير ذلك من الأقوال التي يوجبها التأويل، الذي وجب الرجوع إليه لامتناع الاستثناء من الخلود. ولما كان المستثنى في هذا الاستثناء موصولاً بصلة تصحح معنى الكلام، وتوضح ما على ظاهره من الإشكال ليوصف بحسن البيان؛ استحق دخوله في أبواب البديع، والله أعلم)[1].

وتبعه الزركشي في توجيهه[2]، وكذا التفتازاني في الاستثناء الأول، وأما الاستثناء الثاني فقال: (معناه: أن بعض أهل الجنة لا يخلدون في الجنة، وهم المؤمنون الفاسقون الذين فارقوا الجنة أيام عذابهم، والتأبيد من مبدأ معين كما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك ينتقض باعتبار الابتداء)[3]، وتعقبه السيد الشريف بـ(أن اعتبار الخلود إنما هو بعد دخول الجنة، فكيف ينتقض بما سبق على الدخول؟!)[4].

وقد وجه الزمخشري الاستثناء في الآيات بأنه استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم الجنة، قال: (وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير، وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار، وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم. وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعًا منهم، وهو رضوان الله)[5].

---

(١) بديع القرآن/١٢٢، وانظر: تحرير التحبير/٣٣٦.
(٢) البرهان للزركشي٣/١٢٨.
(٣) المطول/٤٣١.
(٤) حاشية السيد على المطول/٤٣١.
(٥) الكشاف٢/٤١٤.

إلا أن توجيه الزمخشري للاستثناء الأول مبني -كما ذكر التفتازاني والزركشي- على مذهبه الاعتزالي في تخليد أهل الكبائر في النار[1]، ولذا جاء توجيه البلاغيين السابقين ممن يرى خروج أهل الكبائر من النار إذا أدخلوا فيها. وأما الاستثناء الثاني فذكره الزركشي قولاً آخر، وقال: (يؤيده قول بعض الصحابة: وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا[2]، وصوبه النبي ﷺ)[3]، وهو قول النابغة الجعدي ﷺ[4] ولا أدري ما وجه الاستدلال به على التوجيه، ولعله وهم من الزركشي، فقد أراد النابغة بقوله: فوق ذلك مظهرا: الجنة؛ إن صحت الرواية عنه.

وقد وافق هؤلاء البلاغيون في توجيه الاستثناء الأول ما ذهب إليه أكثر أهل العلم، كما قال ابن كثير بعد ذكره لهذا التوجيه: (وهذا الذي عليه كثير

---

(١) انظر: المطول/٤٣٠، والبرهان للزركشي٣/١٢٩.

(٢) عن يعلى بن الأشدق قال: سمعت النابغة الجعدي ﷺ يقول: أنشدت النبي ﷺ:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا

فقال النبي ﷺ: «أين المظهر يا أبا ليلى؟» فقلت: الجنة، فقال: «أجل إن شاء الله تعالى».... قال العراقي في المغني عن الأسفار٢/٤٢٧: (رواه البغوي في معجم الصحابة، وابن عبد البر في الاستيعاب، بإسناد ضعيف)، وفي الإصابة٦/٣١١: أخرجه البزار والحسن بن سفيان في مسنديهما، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان، والشيرازي في الألقاب، كلهم من رواية يعلى بن الأشدق، وهو ساقط الحديث؛ لكنه توبع، وذكر له متابعات عدة، فيرجع إليه.

(٣) البرهان للزركشي٣/١٢٩.

(٤) أبو ليلى النابغة الجعدي ﷺ، اختلف في اسمه على أقوال من أشهرها: قيس بن عبد الله بن عُدُس، من شعراء زمانه النابغين، له صحبة ووفادة ورواية، كان في الجاهلية ممن اجتنب الأوثان وهجر الأزلام وأنكر الخمر والسكر، قيل: عاش إلى حدود سنة سبعين. انظر: سير أعلام النبلاء٣/١٧٧، والإصابة٦/٣٠٨.

من العلماء قديمًا وحديثًا في تفسير هذه الآية الكريمة)[1]، وقال الطبري بعد أن ذكر بعض ما قيل في توجيه الاستثناء: (وأولى هذه الأقوال في تأويل هذه الآية بالصواب القول الذي ذكرنا عن قتادة والضحاك[2]: من أن ذلك استثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر، أنه يدخلهم النار خالدين فيها أبدًا إلا ما شاء من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم، فيدخلهم الجنة) قال: (وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال بالصحة في ذلك؛ لأن الله جل ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ، فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك، وأن الأخبار قد تواترت عن رسول الله ﷺ أن الله يدخل قومًا من أهل الإيمان به بذنوب أصابوها النار، ثم يخرجهم منها فيدخلهم الجنة، فغير جائز أن يكون ذلك استثناء أهل التوحيد قبل دخولها مع صحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا، وأنا إن جعلناه استثناء في ذلك كنا قد دخلنا في قول من يقول: لا يدخل الجنة فاسق ولا النار مؤمن، وذلك خلاف مذاهب أهل العلم وما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ)[3]، والله أعلم.

---

(١) تفسير القرآن العظيم٤/٣٥٢.

(٢) أبو محمد، أو أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي، تابعي أخذ عن أبي سعيد وابن عمر ﷺ وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ، إمام في التفسير، توفي سنة (١٠٢هـ) وقيل غيرها. انظر: سير أعلام النبلاء٤/٥٩٨.

(٣) جامع البيان٧/١١٦.

الفصل الخامس

مصادر التوجيه البلاغي لآيات العقيدة

المصدر الأول: القرآن الكريم.

المصدر الثاني: الحديث الشريف والأثر.

المصدر الثالث: المعتقد.

المصدر الرابع: علوم اللغة العربية.

المصدر الخامس: القرائن.



مصادر التوجيه البلاغي لآيات العقيدة

إن صحة التوجيهات البلاغية لآيات العقيدة تتوقف على صحة أمرين:

الأول: صحة المصادر التي انطلق منها البلاغيون في توجيهاتهم لآيات العقيدة ومسائلها.

الثاني: صحة التعامل مع هذه المصادر، فقد يكون المصدر صحيحًا، لكن البلاغي ينحرف في الطريقة التي ينبغي أن يتعامل بها مع هذا المصدر، فيعود على التوجيهات بالانحراف والبطلان.

وسأذكر هنا مصادر البلاغيين في توجيهاتهم لآيات العقيدة، مبينًا في الحديث عن كل مصدر المنهاج الحق في التعامل مع هذه المصادر؛ ليكون مقياسًا في الحكم على التوجيهات بالصحة والخطأ والقرب والبعد، والله الموفق للصواب.

والمصادر التي يتناولها هذا الفصل هي:

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: الحديث الشريف والأثر.

ثالثًا: المعتقد.

رابعًا: علوم اللغة العربية.

خامسًا: القرائن.



المصدر الأول: القرآن الكريم

القرآن الكريم هو أول المصادر وأهمها لبيان الآية من القرآن الكريم نفسه؛ فما أوجز في موضع فقد يبسط في موضع آخر منه، وما أجمل في موضع فقد يبين في موضع آخر، وهكذا ما أطلق فقد يقيد، وما كان عامًا فقد يخصص، وربما اطرد لفظ في معنى فلا يحمل إلا على هذا المعنى ما لم يمنع منه دليل صحيح، فلا ينبغي لمن يفسر كلام الله ويبينه إلا أن يبدأ بتفسير كلام الله من كلامه سبحانه، فالله أعلم بمراده وبمعاني كلامه من غيره، و (للقرآن عرف خاص ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه، والمعهود من معانيه) كما قال ابن القيم[1]، وقال ابن تيمية: (فإن قال قائل فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: أن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر)[2]، وقال ابن القيم: (تفسير القرآن بالقرآن من أبلغ التفاسير)[3].

ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾[4]، فقد أجملت الآية الكلمات، وورد بيانها في قوله تعالى: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[5].

---

(١) بدائع الفوائد٣/٣٢.
(٢) مجموع الفتاوى١٣/٣٦٣.
(٣) التبيان في أقسام القرآن/١٨٧.
(٤) البقرة: ٣٧.
(٥) الأعراف: ٢٣، وقال الطبري في تفسيره١/٢٨٠: (معنى ذلك...: لقّى اللهُ آدمَ كلمات توبته، فتلقاها آدم من ربه وأخذها عنه تائبًا، فتاب الله عليه بقيله إياها، وقبوله إياها من ربه).

ومن ذلك إطلاق الرقبة في كفارة الظهار، في قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾[1]، وقيدها بعض العلماء بالإيمان لقول الله سبحانه وتعالى في كفارة القتل: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ ﴾[2].

ومن ذلك نفي الخلة والشفاعة يوم القيامة على جهة العموم في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞ ﴾[3]. وقد خصصت الخلة بقوله تعالى: ﴿ ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾[4]. وخصصت الشفاعة بقوله تعالى: ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ ﴾[5] [6]. وقد قال ابن مسعود ﷺ: (لما نزلت: ﴿ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾[7] قال أصحاب النبي ﷺ: وأينا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾[8])[9]. وقد شق على الصحابة آية الأنعام لأن الظلم المطلق يتناول كل ظلم، حتى عرفوا أن الظلم هو الشرك، كما بينته آية لقمان[10].

---

(١) المجادلة: ٣.
(٢) النساء: ٩٢.
(٣) البقرة: ٢٥٤.
(٤) الزخرف: ٦٧.
(٥) النجم: ٢٦.
(٦) انظر في الأمثلة: التفسير والمفسرون ١/٤١.
(٧) الأنعام: ٨٢.
(٨) لقمان: ١٣.
(٩) أخرجه البخاري (ح٤٦٢٩).
(١٠) فائدة: قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن في قرة عيون الموحدين/١٣ عند هذه الآية بعد أن فسرها بالحديث: (أراد أن من لم يجتنب الشرك لم يحصل له أمن ولا اهتداء بالكلية، وأما من سلم منه فيحصل له من الأمن والاهتداء بحسب مقامه في الإسلام والإيمان؛ فلا يحصل الأمن التام والاهتداء التام إلا لمن لم يلق الله بكبيرة مصرًا عليها، وأما إن كان للموحد ذنوب لم يتب منها حصل له من الأمن والاهتداء بحسب توحيده، وفاته منه بقدر معصيته). وللتوسع في هذا المعنى انظر: مجموع الفتاوى ٧/٨٠.

ومما يتصل بهذا المصدر الاحتجاج بالقراءات في بيان المعنى وتوجيه اللفظ والاستشهاد على القواعد والأساليب اللغوية، فالقرآن حجة بقراءاته الثابتة في الشريعة وفي العربية[1]، وقد قال جبريل عليه السلام للنبي ﷺ: «**إن الله يأمرك أن تُقْرِئ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا**»[2]، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ﴾[3]، فقد قرأ هذه الآية عامة القراء العشرة بلفظ العموم في الملائكة، وخصصت بجبريل عليه السلام في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فناداه جبريل»، فبينت قراءة ابن مسعود أن الآية من إطلاق العام وإرادة الخاص، أو من إطلاق الكل وإرادة البعض[4]، وفي قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[5] قرأ ابن مسعود رضي الله عنه: «فاقطعوا أيمانهما»، فقيد إطلاق الأيدي باليمين[6]، وهكذا القراءات تبين المجمل وتقيد المطلق وتخصص العام وتتنوع فيها الأساليب[7].

كما يتصل بهذا المصدر أيضًا معرفة أسباب النزول، قال ابن تيمية: (معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب)[8]، وللشاطبي كلام متين في هذه المسألة أنقله لأهميته، قال: (معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

---

(١) انظر: القراءات وأثرها في التفسير ١/٧٣.
(٢) أخرجه مسلم (ح٨٢٠).
(٣) آل عمران: ٣٩.
(٤) انظر: القراءات وأثرها في التفسير ٢/٦٨٨.
(٥) المائدة: ٣٨.
(٦) انظر: القراءات وأثرها في التفسير ٢/٦٨٧ و٧١١.
(٧) انظر المصدر السابق ١/٣٩٩-٢/٩٢٩.
(٨) مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/٣٣٩.

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر؛ من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.

وينشأ عن هذا الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع) ثم وضح هذا المعنى ومثل له[1].

وحينما ننظر في توجيهات البلاغيين لآيات العقيدة لنعرف مدى التزامهم بهذا المصدر المهم لتوجيه آيات العقيدة نجد أن بعضهم قد أفاد منه، ومن أمثلة ذلك: أن العلوي رأى في سياق توجيهه البلاغي لقول الله تعالى: ﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴾[2] أن الخلق هو:

---

(١) الموافقات ٣/٢٥٨.

(٢) عبس: ١٧-١٩.

الإيجاد،خلافًا لما يحكى عن المعتزلة من أنه: التقدير؛ واستدل على هذا التوجيه بالقرآن، حيث قال: (لأنه لو كان "التقدير" لكان قوله: ﴿ فَقَدَّرَهُۥ ﴾ يكون تكرارًا لا حاجة إليه، وهكذا قوله: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾[1] يكون مكررًا على مقالتهم، وقوله: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾[2]، فهذه كلها مع غيرها تبطل كون الخلق بمعنى التقدير)[3]، وهذا رجوع حسن من العلوي إلى دلالة القرآن على توجيهه للآية، وقد وفق في هذا الاستدلال.

ولما رأى الزمخشري أن "لن" تفيد الاستغراق والتأبيد في النفي تقريرًا لنفي رؤية الله تعالى في الآخرة في قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَن تَرَىٰنِي ﴾[4]، رد عليه بعض البلاغيين بدلالة القرآن على خلاف ما رأى، من ذلك ما قاله الزركشي: (ومن احتج على التأبيد بقوله: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾[5]، وبقوله: ﴿ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا ﴾[6] عورض بقوله: ﴿ فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾[7]. ولو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها بـ"اليوم"، وبقوله: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾. ولو كانت للتأبيد لكان ذكر "الأبد" تكريرًا والأصل عدمه، وبقوله: ﴿ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ

---

(١) الفرقان:٢.

(٢) القمر:٤٩.

(٣) الطراز/٢٢٣.

(٤) الأعراف: ١٤٣.

(٥) البقرة: ٢٤.

(٦) الحج: ٧٣.

(٧) مريم: ٢٦.

إِلَيۡنَا مُوسَىٰ ﴾[1]. لا يقال: هي مقيدة فلم تفد التأبيد، والكلام عند الإطلاق؛ لأن الخصم يدعي أنها موضوعة لذلك فلم تستعمل في غيره)[2].

ولما نفى الزمخشري أن يكون التعريف في: "الحمد" من آية الفاتحة للاستغراق؛ ليوافق مذهبه في مسألة "خلق أفعال العباد"، رد عليه الطيبي بدلالة الآيات بعد آية الحمد على الاستغراق، فقال: (وجار الله حمل التعريف في: ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾ على العهد الذهني ليثبت بعض الحمد لله تعالى، وهو وهم؛ لأن الصفات التالية جارية على العموم، ومستدعية عموم الحكم المترتب عليها، والمعنى: من كان ربًا للعالمين من الملائكة والثقلين وغيرهما، موليًا للنعم كلها، جلائلها ودقائقها، ظاهرها وباطنها، فكل الحمد لم يكن إلا له، لا كما قال)[3].

كما ذكر البلاغيون أن من أسباب التقديم ومقتضياته: التقدم في الشرف، كتقديم الإنس على الجن، إلا أن من الآيات ما قدم فيها الجن على الإنس، كقول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾[4]، وقوله: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ ﴾[5]. وقد بحث البلاغيون سبب تقديم "الجن"، فجعله الزملكاني والعلوي من التقدم بالشرف والفضل أيضًا لاشتمال الجن على

---

(١) طه: ٩١.

(٢) البرهان للزركشي٢/٥١٨.

(٣) التبيان للطيبي١/١٦٣.

(٤) الذاريات: ٥٦.

(٥) الأنعام: ١٣٠، والرحمن: ٣٣.

الملائكة، واستدلا على اشتمال الجن للملائكة بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ﴾[1]؛ لأن الكفار قالوا: الملائكة بنات الله[2].

ومع استدلالهما بالقرآن على التوجيه، فإنهما أيضًا أفادا من سبب النزول، على قول من قال إن السبب في ذلك أن كفار قريش قالوا: إن الملائكة بنات الله[3]، إلا أن هذا استدلال على توجيه لا يسلم لهما، كما سبق بيانه في مسائل التقديم والتأخير[4].

واستشهد بعض البلاغيين على الإيجاز بحذف المضاف بقول الله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ﴾[5]، وقوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ ﴾[6].

واستدل الزركشي على المحذوف في الآيتين بدلالة ذكره في آية أخرى، وهي قول الله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾[7].

وقد سبق بيان التوجيه الصحيح في آيتي البقرة والأنعام، وخطأ حملهما على آية النحل في مبحث الإيجاز والإطناب[8].

---

(١) الصافات: ١٥٨.

(٢) البرهان للزملكاني/٢٩٢، والطراز/٢٣٢.

(٣) انظر: جامع البيان١٠/٥٣٥، والجامع لأحكام القرآن١٥/٨٨.

(٤) انظر: ٢٥٢ من البحث.

(٥) البقرة: ٢١٠.

(٦) الأنعام: ١٥٨.

(٧) النحل: ٣٣.

(٨) انظر: ٣٠٥ من البحث.

ومما راعى فيه بعض البلاغيين سبب النزول إطلاق لفظ الإيمان على العمل في قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[١]، وقد استشهد به العز بن عبد السلام وتبعه ابن النقيب والزركشي[٢] على التجوز بلفظ السبب عن المسبب؛ فإطلاق لفظ الإيمان هنا مجاز عما نشأ عنه من الطاعة، ففي الآية أطلق الإيمان على الصلاة، بدلالة سبب النزول، حيث نزلت الآية فيمن صلى قبل نسخ القبلة، كما روى البراء ﷺ: أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجال وقتلوا، فلم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[٣]. وقد سبقت مناقشة التوجيه بالمجاز في الآية في مبحث المجاز اللغوي[٤].

ومن التوجيهات التي أفادت من سبب النزول توجيه العز بن عبد السلام لقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[٥]، قال: (تجوز بذلك عن سمعه لدعائهم، فإنهم قالوا للرسول ﷺ: أ قريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟)[٦].

ومنها أيضًا توجيه الرعيني لقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ﴾[٧] قال موجهًا الآية على المشاكلة: (نسب عدم الحياء إلى الله تعالى

---

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) انظر: مجاز القرآن/٢١٤، ومقدمة ابن النقيب/٣٨، والبرهان للزركشي٢/٣٨٢.

(٣) أخرجه البخاري (ح٤٠).

(٤) انظر: ٣٩٤ من البحث.

(٥) البقرة: ١٨٦.

(٦) مجاز القرآن/٤٣٦، وانظر: ٤٨٦ من البحث.

(٧) البقرة: ٢٦.

على جهة المشاكلة؛ لأنه جاء جوابًا، روي أن الكفار لما نزلت هذه الآية قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب؟. الأصل: إن الله تعالى لا يمتنع، أو نحوه، فقيل على جهة المشاكلة: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا ﴾ فذكر المشاكِل، و لم يذكر المشاكَل، وهو قول الكفار)[١].

ومع أن الرعيني أفاد في توجيه المشاكلة من سبب النزول، إلا أنه سبب مختلف فيه بين العلماء، فمنهم من يرى ما ذكره الرعيني، ومنهم من يرى أن السبب في اعتراض المنافقين على ضرب الأمثال التي ذكرت قبل هذه الآية في السورة، ومنهم من يرى أن الآية نزلت ابتداءً من غير سبب[٢]، ولو صح ما ذكره الرعيني من سبب فلا يصح التوجيه بالمشاكلة لما سبق بيانه في هذا اللون البديعي[٣].

ومع أن البلاغيين أفادوا من القرآن الكريم مصدرًا لتوجيهاتهم، إلا أنهم يهملونه في بعض توجيهاتهم، ومن ذلك ادعاء بعضهم المشاكلة في قول الله تعالى: ﴿ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ ﴾[٤] مع أن إضافة "النفس" إلى الله تعالى وردت في القرآن الكريم من غير مشاكلة كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ ﴾[٥]، وقوله: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ ﴾[٦].

---

(١) طراز الحلة/٤١٨.

(٢) انظر في تحقيق المسألة: جامع البيان١/٢١٣، والعجاب١/٢٤٥.

(٣) انظر: ٥٤٦ من البحث.

(٤) المائدة: ١١٦.

(٥) آل عمران: ٢٨.

(٦) الأنعام: ٥٤.

ومثله ادعاء بعضهم المشاكلة في إضافة اليدين إلى الله تعالى في قوله: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[1] وقولـه: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[2] مع أن إضافة اليدين إلى الله تعالى جاء من غير مشاكلة في قوله: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[3].

وإذا كان البلاغيون يهملون هذا المصدر المهم "القرآن الكريم" في بعض توجيهاتهم، فإنهم مع ذلك يقدمون الدلالات العقلية عليه كما سيأتي بيانه في الحديث عن القرينة.

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) ص: ٧٥.



المصدر الثاني : الحديث الشريف والأثر

غلب إطلاق "الحديث" على ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف، وقد يطلق على ما أضيف إلى النبي ﷺ وإلى غيره من الصحابة ﷺ والتابعين، إلا أن ما أثر عن الصحابة ﷺ والتابعين غلب إطلاق "الأثر" عليه، وقد يراد بالأثر ما أضيف إلى النبي ﷺ[1].

وعلى هذا فالحديث ليس عن مصدر واحد، وإنما سيكون عن ثلاثة مصادر، هي: سنة النبي ﷺ، وآثار الصحابة ﷺ، وآثار التابعين.

أما السنة فهي المصدر الثاني عند أهل السنة والجماعة في تفسير آيات القرآن الكريم وتوجيهها، إذ هي شارحة للقرآن وموضحة له، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3]، وقال: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[4]. قال ابن تيمية: (ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)[5].

---

(١) انظر: تدريب الراوي ١/٤١، ومصطلح الحديث/٧.

(٢) النساء: ١٠٥.

(٣) النحل: ٤٤.

(٤) النحل: ٦٤.

(٥) كتاب الإيمان، ضمن مجموع الفتاوى ٧/٢٨٦، وانظر: تأويل مشكل القرآن/١١٢.

وقد أفردت كتب السنة لتفسير رسول الله ﷺ بابًا من الأبواب التي اشتملت عليها، وأوردت كثيرًا مما أثر عنه في تفسير القرآن وبيان معانيه، كما أن المؤلفات في التفسير وخاصة كتب التفسير بالأثر عنيت عناية فائقة برواية ما أثر عن النبي ﷺ مما يفسر به آيات القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك: ما رواه أبو ذر ﷺ قال: كنت مع النبي ﷺ في المسجد عند غروب الشمس، فقال: «**يا أبا ذر، أتدري أين تغرب الشمس؟**» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «**فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فذلك قوله تعالى:** ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾[1]»[2]، وفي رواية لأبي ذر ﷺ أنه سأل النبي ﷺ عن الآية فقال ﷺ: «**مستقرها تحت العرش**»[3].

وفي قول الله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾[4] قال أهل العلم: هي صلاة العصر، احتجاجًا بقول النبي ﷺ يوم الأحزاب: «**شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر**»[5].

وفي قول الله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾[6] قال رسول الله ﷺ وهو على المنبر: «﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾ **ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي**»[7].

---

(١) يس: ٣٨.

(٢) أخرجه البخاري (ح٤٨٠٢).

(٣) أخرجه البخاري (ح٤٨٠٣) ومسلم (ح١٥٩).

(٤) البقرة: ٢٣٨.

(٥) أخرجه البخاري (ح٤١١١ و٤٥٣٣ و٦٣٩٦) عن علي ﷺ، ومسلم (ح٦٢٧ و٦٢٨) وهذا لفظه عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما.

(٦) الأنفال: ٦٠.

(٧) أخرجه مسلم (ح١٩١٧) عن عقبة بن عامر ﷺ.

ومنه قول النبي ﷺ: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟، فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟، قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل، ثم تلا هذه الآية:** ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[1]»[2] ففسر النبي ﷺ الزيادة في الحديث بالنظر إلى وجه الله تعالى.

وأما آثار الصحابة والتابعين ﷺ فقد رجع إليها أهل السنة والجماعة فيما لم يجدوا فيه تفسيرًا من القرآن أو السنة، قال ابن تيمية: (إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين...) ثم قال: (إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة؛ فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين)[3]، وقال: (إن الرسول ﷺ لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه...)[4]. وقال أيضًا: (ومن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل

---

(١) يونس: ٢٦.

(٢) أخرجه مسلم (ح١٨١) عن صهيب ﷺ.

(٣) مجموع الفتاوى١٣/٣٦٣ ، وانظر: تفسير القرآن العظيم١/٧.

(٤) مجموع الفتاوى١٧/٣٥٣.

والمدلول جميعًا)[1]، وقال ابن عبدالهادي: (ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو في سنة، لم يكن على عهد السلف، ولا عرفوه ولا بينوه للأمة، فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا، وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر!)[2].

و لم يغفل بعض البلاغيين هذه المصادر، خاصة فيما يوافق مذاهبهم؛ إلا أنهم لم يعتمدوا عليها كثيرًا، ومن توجيهاتهم التي أفادوا فيها مما أثر عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ﷺ: ما اعترض به السبكي على الزمخشري لما نفى أن يكون التعريف في: "الحمد" من آية الفاتحة للاستغراق؛ ليوافق مذهبه في مسألة "خلق أفعال العباد" كما سبق ذكره، فاستدل السبكي ببعض الأدلة التي تثبت أن الحمد لله سبحانه وتعالى وحده، ومنها قول النبي ﷺ عند الصباح: «**اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد، ولك الشكر**»[3] [4].

وفي دلالة العطف بـ"ثُمَّ" في قول الله تعالى: ﴿ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۝ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ ﴾[5] قال العز بن عبد السلام في "ثُمَّ":

---

(١) التفسير الكبير٢/٢٢٩.

(٢) الصارم المنكي في الرد على السبكي/٤٢٧.

(٣) أخرجه أبو داود (ح٥٠٧٣) وحسنه ابن حجر في تخريج الأذكار كما في الفتوحات الربانية على الأذكار النووية٣/١٠٧.

(٤) عروس الأفراح١/٣٦.

(٥) البلد: ١٣-١٧.

(تستعمل في تراخي الزمان والمكان، ثم يتجوز بها في تراخي بعض الرتب بالتباعد المعنوي، تشبيهًا للتراخي المعنوي بالتراخي الزماني والمكاني) وذكر لذلك شواهد، منها الآيات السابقة، وقال: (جاء بـ"ثُمَّ" للتراخي الذي بين الإيمان والعمل الصالح؛ فإن الإيمان أفضل من فك الرقاب وإطعام السغبان، فهما متراخيان عن الإيمان في الفضل، فهو مؤخر في اللفظ مقدم في الفضيلة والرتبة على تباعد وتراخ) واستدل على ذلك بحديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ لما سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «**إيمان بالله**» قيل: ثم ماذا؟ قال: «**جهاد في سبيل الله**» قيل: ثم ماذا؟ قال: «**حج مبرور**»[1]، وتبعه على ذلك ابن النقيب[2]، وقد سبق هذا التوجيه وما أورد عليه في مسائل حروف المعاني[3].

وفي قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[4] جعل الزمخشري تقديم الضمير "هم" مفيدًا للتقوية والتحقيق لا التخصيص، كما قال في كشافه: ("هم" بمنزلته في قوله: هُمُ يَفْرِشونَ اللِّبْدَ كُلَّ طِمِرَّة، في دلالته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم، لا على الاختصاص)[5]، وهذا التوجيه من الزمخشري فيه دسيسة اعتزال؛ لأن المعتزلة يرون أن عصاة المؤمنين من أهل

---

(١) أخرجه البخاري (ح٢٦) ومسلم (ح٨٣) عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) مجاز القرآن/١٦٢، ومقدمة تفسير ابن النقيب/٨٢.

(٣) انظر: ١٧٢ من البحث.

(٤) البقرة: ١٦٧.

(٥) الكشاف١/٢١٠.

الكبائر مخلدون في النار، لا يخرجون منها، وليس لهم نصيب من الشفاعة، فإذا كان تقديم "هم" يفيد الحصر والاختصاص؛ فإن ذلك يدل على اختصاص الكافرين بالخلود في النار، وأن غيرهم من عصاة المؤمنين ليسوا بخالدين، إلا أن الزمخشري لو قال بهذا لخالف عقيدته، فعدل عنه إلى القول بإفادة التأكيد لكي لا يلزمه خروجَ عصاة المؤمنين، وقد رد عليه الزركشي موجهًا التقديم على الاختصاص، ومضمنًا توجيهه ما أثر عن النبي ﷺ مما يدل على صحة التوجيه، فقال: (والجواب عن هذا أن إفادة تقديم الضمير للاختصاص والحصر أقوى وأشهر عندهم من إفادة مجرد التمكن في الصفة، وقد نص الجرجاني في دلائل الإعجاز على أن إفادة تقديم الفاعل على الفعل للاختصاص جليلة، وأما إرادة تحقيق الأمر عند السامع أنهم بهذه الصفة وأنهم متمكنون منها فليست جليلة، وإذا كان كذلك فلا يعدل عن المعنى الظاهر إلا بدليل، وليس هنا ما يقتضي إخراج الكلام عن معناه الجلي، كيف وقد صحت الأحاديث وتواترت على أن العصاة يخرجون من النار بشفاعة محمد ﷺ وبشفاعة غيره، حتى لا يبقى فيها موحد أبدًا، فهذه الآية فيها دليل لأهل السنة على انفراد الكفار بالخلود في النار واختصاصهم بذلك، والسنة المتواترة موافقة)[1].

وفي سر الإتيان بـ"لن" في قول الله تعالى لموسى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾[2] والإتيان بـ "لا" في قول الله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[3] قال الزملكاني في "لن":

---

(١) البرهان للزركشي٢/ ٥١٠.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

(٣) الأنعام: ١٠٣.

(حيث لم يرد به النفي مطلقًا، بل في الدنيا)، وقال في "لا": (حيث أريد نفي إدراك الأبصار على الإطلاق)، وفرق بذلك بين الرؤية والإدراك، واستشهد له بحديث النبي ﷺ: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته...**»[1]، قال: (ولم يأت بالإدراك)[2].

وذكر العز بن عبد السلام في توجيهه لآيات الاستواء على العرش أن "العرش" قد يعبر به عن المنزلة، واستشهد على ذلك بقول عمر ﷺ: (لقد كاد عرشي يُثَلّ لولا أني صادفت ربًّا رحيمًا)[3]، وإن كان ما قاله العز صحيحًا[4]؛ فإن "العرش" في آيات استواء الله على العرش حقيقة، لا مجاز فيها، كما سبق بيانه في مبحث الاستعارة[5].

وفي قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾[6] وجه الزركشي "الساق" توجيهًا استعاريًا داعمًا إياه بذكر ما نقل عن بعض السلف فقال: (قال قتادة: عن شدة، وقال إبراهيم النخعي: أي عن أمر عظيم)[7].

---

(١) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٤).

(٢) التبيان للزملكاني/٨٥.

(٣) انظر: مجاز القرآن/٤٤٤.

(٤) انظر: تهذيب اللغة١/٤١٤، ولسان العرب٦/٣١٣، مادة (ع ر ش).

(٥) انظر: ٤٢٦ من البحث.

(٦) القلم: ٤٢.

(٧) البرهان للزركشي ٢/٢١٢، وانظر: ٢/٣١٨.

وبقول الله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ ﴾[1] استشهد العز ومن تبعه[2] على التجوز بالمجاز عن المجاز، بناء على تفسير مجاهد، حيث نقلوا عنه قوله: ومن يكفر بلا إله إلا الله فقد حبط عمله[3]، قال العز: (فإن حمل قوله على ظاهره كان هذا من مجاز المجاز؛ لأن قول لا إله إلا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ، والتعبير بلا إله إلا الله عن الوحدانية من مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه، والأول من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب؛ لأن توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجنان)[4]، وقد سبق مناقشة العز في هذا التوجيه في مبحث المجاز اللغوي[5].

وإذا كان بعض البلاغيين قد أفادوا مما أثر عن النبي ﷺ والسلف الصالح من الصحابة والتابعين ﷺ؛ إلا أن إفادتهم من هذه المصادر قليلة، وكان يمكن أن يفيدوا منها فيما ذهبوا إليه من توجيهات، حتى فيما يوافق مذاهبهم، كما في آية الساق الآنفة الذكر: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ فإن العز بن عبد السلام وجه "الساق" توجيهًا مجازيًا، واستشهد

---

(١) المائدة: ٥.

(٢) انظر: مجاز القرآن/٤٥٢، ومقدمة ابن النقيب/٦٧، والبرهان للزركشي٢/٤٠٨.

(٣) لم أجده في كتاب: تفسير الإمام مجاهد، ولا في تفسير الطبري، ولا في الدر المنثور، عند تفسير هذه الآية، والذي في الطبري عن مجاهد قال: (من يكفر بالله). وانظر توجيه الطبري لهذا التفسير في جامع البيان٤/٤٥٠.

(٤) مجاز القرآن/٤٥٢.

(٥) انظر: ٣٩٤ من البحث.

على ذلك ببعض أقوال العرب وأشعارها[1]، وكان يمكنه أن يستدل على ذلك بما أثر عن ابن عباس ﷺ[2]، وعن بعض السلف، كما فعل الزركشي؛ إلا أن الزركشي قصر في النقل عن ابن عباس ﷺ. ومع هذا كله؛ فإن التوجيه ينبغي أن يفيد مما أثر عن النبي ﷺ، مما يبين أن المراد بالساق في الآية: ساق الله عز وجل التي تليق بجلاله سبحانه وتعالى، كما في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ الطويل، وفيه: «**فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق، فيكشف عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد، فيعود ظهره طبقًا واحدًا**»[3]، ولذا قال الشوكاني: (وقد أغنانا الله سبحانه في تفسير هذه الآية بما صح عن رسول الله ﷺ كما عرفت، وذلك لا يستلزم تجسيمًا ولا تشبيهًا، فليس كمثله شيء)[4].

وكثير من توجيهات البلاغيين التي تنفي الصفات المضافة إلى الله تعالى كالوجه واليدين والمجيء والرضى والغضب وغيرها وردت في السنة ورودًا يدل على حقيقتها، كما أجمع السلف ﷺ عليه، ومع ذلك لم يلتفت البلاغيون إلى

---

(١) مجاز القرآن/٤٤٦.

(٢) انظر أثر ابن عباس ﷺ: ٣٩٤ من البحث.

(٣) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٩) وهذا لفظه وبوب البخاري في تفسير سورة القلم: باب "يوم يكشف عن ساق"، وساق الشاهد من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ (ح٤٩١٩)، وأخرجه مسلم (ح١٨٣).

(٤) فتح القدير ٥/٢٧٨.

دلالة السنة، ولا إلى آثار السلف ﷺ، وإنما قدموا عليها الدلالات اللغوية والعقلية، وقد حظيت مسائل المجاز من ذلك بشيء كثير، ومن أمثلة ذلك: توجيه بعض البلاغيين لمجيء الله تعالى وإتيانه الوارد في آيات عديدة[1] بأنه من مجاز الحذف؛ واستدلوا على الحذف وتعيين المحذوف بالقرينة العقلية، قالوا: لاستحالة المجيء على الله عقلاً، مع أن النصوص الشرعية من السنة النبوية دلت على أن مجيء الله وإتيانه حقيقة على ما يليق به سبحانه وتعالى، كما في حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئًا فليتبعه. قال: فيقول المؤمنون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه**»[2]، وفي حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال رسول الله ﷺ: «**فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم...**»[3].

قال ابن تيمية: (وقد عدلت المرجئة في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا على رأيهم وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة وهذه طريقة أهل البدع، ولهذا كان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. ولهذا تجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما تأولوه من اللغة،

---

(١) البقرة: ٢١٠، والأنعام: ١٥٨، والفجر: ٢٢.

(٢) أخرجه البخاري (ح٦٥٧٣و٧٤٣٦)، ومسلم (ح١٨٢) ، والدارمي بسنده في نقضه على المريسي ٣٤٧/١ واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري (ح٧٤٣٩)، ومسلم (ح١٨٣).

ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فلا يعتمدون لا على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف؛ وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسيهم، وهذه طريقة الملاحدة أيضا إنما يأخذون ما في كتب الفلسفة وكتب الأدب واللغة، وأما كتب القرآن والحديث والآثار فلا يلتفتون إليها، هؤلاء يعرضون عن نصوص الأنبياء إذ هي عندهم لا تفيد العلم، وأولئك يتأولون القرآن برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي ﷺ وأصحابه، وقد ذكرنا كلام أحمد وغيره في إنكار هذا وجعله طريقة أهل البدع)[1].

(١) مجموع الفتاوى٧/١١٨.



المصدر الثالث : المعتقد

سبقت الإشارة في التمهيد إلى أن أهل السنة والجماعة يتلقون عقيدتهم ويقررونها من نصوص الوحيين، معظمين لها، ومسلمين بها تسليمًا مطلقًا، لا يعرضون عن شيء منها، ولا يعارضونها بشيء، فلم يكونوا يتلقون النصوص الشرعية ومعهم مقررات وأصول عقلية سابقة يحاكمون النصوص إليها، ملتزمين بقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[1]، وإنما هم يجعلون الكتاب والسنة وما عليه النبي ﷺ وأصحابه ﷺ ميزانًا توزن به الأقوال والأفعال والاعتقادات والمذاهب والفرق، بخلاف المبتدعة الذين وضعوا أصولاً عقلية، ثم نظروا في النصوص الشرعية، فما وافق تلك الأصول أخذوا به، وما خالفها أوّلوه أو ردوه بأية حجة، قال ابن تيمية في سياق حديثه عن التفسير والمفسرين: (الذين أخطؤوا في الدليل والمدلول -مثل طوائف من أهل البدع- اعتقدوا مذهبًا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط، الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن؛ فتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم)[2]، وقال ابن قتيبة عن المعتزلة: (وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلى مذهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم... وأعجب من هذا التفسير تفسير الروافض للقرآن، وما يدعونه من علم الباطن)[3].

---

(١) الحجرات: ١.
(٢) مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى١٣/٣٥٦.
(٣) تأويل مختلف الحديث/٤٦ و٤٨، وانظر: الجامع لأحكام القرآن١/٢٦، والصواعق المرسلة١/٢٣٠ ففيهما كلام نفيس.

ومما يدل على ذلك ما سبق أن قرره القاضي المعتزلي عبد الجبار من أن القرآن لا تعلم صحة دلالته على المعتقد إلا بعد العلم به –أي: بالمعتقد–، ثم قال: (وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة؛ فلا بد أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضًا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة)[1].

ولما كان كثير من البلاغيين ينتمون إلى مذاهب مبتدعة تقرر العقيدة بأدلة العقول، وتحكم العقل في النقل؛ كان المذهب العقدي الذي ينتمي إليه البلاغي من أبرز العوامل المؤثرة في توجيهاته لآيات العقيدة، وهذا أمر ملحوظ في سائر توجيهات البلاغيين، والبحث قام على بيان ذلك وكشفه، ويبين ذلك ما سبق أن قاله العلوي بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات مستشهدًا بها على التخييل: (إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح، فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى... فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها)[2].

---

(١) المغني١٦/٣٩٥.

(٢) الطراز/٤٠١.

ومن أمثلة ذلك وهو كثير في البحث: ما قاله الزركشي: (كل ما جاء في القرآن العظيم من نحو قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ أو ﴿ تَتَّقُونَ ﴾ أو ﴿ تَشْكُرُونَ ﴾ فالمعتزلة يفسرونه بالإرادة؛ لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخير، ووقوع الشر على خلاف إرادته)، ثم قال بعد ذلك: (وأهل السنة يفسرونه بـ: الطلب، لما في الترجي من معنى الطلب، والطلب غير الإرادة على ما تقرر في الأصول، فكأنه قال: كونوا متقين، أو مفلحين؛ إذ يستحيل وقوع شيء في الوجود على خلاف إرادته تعالى، بل كل الكائنات مخلوقة له تعالى، ووقوعها بإرادته، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا)[١].

وقد كان الأشاعرة يرون أن إسناد الفعل إلى العبد مجاز في الإسناد بناء على مذهب الأشعري في أفعال العباد، ولذا قال محمد الجرجاني لما تحدث عن المجاز الإسنادي: (وجميع الأفعال المسندة إلى الإنسان في القرآن الكريم من هذا القبيل عند الأشعري)، قال: (لأنه لا فاعل عنده سوى الله)[٢].

وذكر العلوي أن سبب اختيار حرف النداء "يا" من بين سائر الأحرف (من جهة أنها كثيرة الدور في الاستعمال، وأنها موضوعة للدلالة على بُعد المنادى)، وإذا كان النداء من الله تعالى فإن البعد – عند العلوي- لا يصح أن يكون حسيًا بل (يجب أن يكون معنويًا؛ لأن البعد الحسي على الله تعالى محال) لأنه يستلزم الجهة، والجهة تستحيل على ذاته، كما ذكر[٣].

---

(١) البرهان للزركشي ٢/٢١٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات/٢٥ و٢٨.

(٣) الطراز/٥١٠.

كما ذكر أحد الوجوه التي يرد عليها المجازات المفردة فقال: (وثامنها: تسمية الكل باسم الجزء، كإطلاق لفظ العموم مع أن المراد منه الخصوص، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1] فقد خرج من هذا كثير من الموجودات التي لا يقدر عليها، فالعموم صار مجازًا في الخصوص)[2]، وأي موجودات خرجت عن قدرة الله تعالى حتى صار العموم أو الكل في الآية غير مراد؟! لقد جاء هذا التوجيه بناء على مذهبه الاعتزالي في أفعال العباد.

وذكر السكاكي أن من الإيجاز قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾[3] قال: (أصله: لن يتوبوا، فلن يكون قبول توبة؛ فأوثر الإيجاز ذهابًا إلى انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، وهو قبول التوبة الواجب في حكمته تعالى وتقدس)[4]، وقد دفعه إلى هذا التوجيه مذهبه الاعتزالي في التلازم بين التوبة وقبولها، حيث يوجب المعتزلة على الله تعالى قبول التوبة استحقاقًا للعبد لا فضلاً من الله ومنة.

كما ذكر أن من الإطناب قول الله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾[5]، وبين الإيجاز بناء على مذهبه الاعتزالي، فقال: (لم يؤثر إيجازه؛ وهو: واتقوا يومًا لا

---

(١) المائدة: ١٢٠، وهود: ٤، والروم: ٥٠، والشورى: ٩، والحديد: ٢، والتغابن: ١، والملك: ١.

(٢) الطراز/٣٦.

(٣) آل عمران: ٩٠.

(٤) المفتاح/٢٨٠.

(٥) البقرة: ٤٨.

خلاص عن العقاب فيه لكل من جاء مذنبًا)[1]، وواضح أن السكاكي هنا يضمن توجيهه ما يراه المعتزلة من استحقاق مرتكب الكبيرة للعقاب، وإنكار الشفاعة له.

وانظر في مسألة التقديم والتأخير كيف كانت مذاهب البلاغيين في مسألة التفضيل بين الملائكة والبشر عاملاً مؤثرًا في توجيه تقديم الجن على الإنس في قول الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[2]، وفي تقديم السماوات على الأرض في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[3]، وفي تقديم المسيح عليه السلام على الملائكة، في قوله تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾[4]، وفي تقديم الملائكة على الناس في قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[5].

وقد سبق بيان مأخذ التوجيهات السابقة ومناقشتها في مواضعها من البحث[6].

---

(١) المفتاح/٢٨٢.

(٢) الذاريات: ٥٦.

(٣) الأعراف: ٥٤.

(٤) النساء: ١٧٢.

(٥) الحج: ٧٥.

(٦) انظر: ٢٥٢ من البحث.



المصدر الرابع : علوم اللغة العربية

من سنة الله تعالى في إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يكون الرسول والكتاب بلسان القوم الذين أرسل فيهم وأنزل إليهم، كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[1].

ولما اصطفى الله نبيه محمدًا ﷺ نبيًا ورسولاً إلى قومه العرب خاصة والناس كافة؛ أنزل إليه كتابه بلغة قومه العرب؛ ليفهموا عن الله مراده وخطابه، بيانًا لهم وحجة عليهم، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[3].

ولهذا كانت لغة العرب من المصادر المهمة التي بها يعرف كلام الله تعالى، فلا بد لمن يريد تفسير آيات القرآن الكريم وتوجيهها من معرفة اللغة التي بها نزل، قال الخطيب البغدادي: (يحتاج الناظر في علم القرآن إلى حفظ الآثار ودرس النحو وعلم العربية واللغة؛ إذ كان الله تعالى إنما أنزله بلسان العرب)[4]، وقال ابن فارس: (إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه؛ وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب؛

---

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) يوسف: ٢.

(٣) الزمر: ٢٨.

(٤) الفقيه والمتفقه ١/١٩٨.

لم يجد من العلم باللغة بدا)[1]، وقال الشاطبي: (لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب)[2].

ومما يتصل باللغة معرفة الإعراب والنحو والتصريف، والعناية بشواهد الشعر، وقد روي عن عمر ﷺ أنه قال: (أيها الناس، عليكم بديوانكم: شعر الجاهلية؛ فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامهم)[3].وعن ابن عباس ﷺ قال: (إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب)[4].

(وما زال السلف ومن كان على هديهم يستدلون على معاني الكتاب والسنة بكلام العرب من شعر وغيره، وإذا أشكل عليهم فهم لفظة أو تركيب رجعوا إلى كلام العرب وأسلوبها في الكلام)[5]، وقد حكى صاحب كتاب "المباني في نظم المعاني" إجماع الصحابة ﷺ على تفسير القرآن على شرائط اللغة[6]، وعمل مفسري السلف ﷺ بالأخذ بلغة العرب في التفسير إجماع فعلي منهم[7].

---

(١) الصاحبي/٥٠.

(٢) الموافقات٢/٦٢، وانظر: كتاب الإيمان، ضمن مجموع الفتاوى٧/١١٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن١٠/٧٣.

(٤) المصدر السابق١/٢٠.

(٥) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد٢/٤٤١.

(٦) انظر: مقدمتان في علوم القرآن/٢٠١.

(٧) انظر: التفسير اللغوي للقرآن/١٥٤.

(ويفهم من ذلك أن معرفة اللغة العربية شرط في فهم القرآن؛ لأن من أراد تفسيره وهو لا يعرف اللغة التي نزل بها القرآن فإنه لا شك سيقع في الزلل؛ بل سيحرف الكلم عن مواضعه)[1]، وقد روى الخطيب البغدادي عن الحسن البصري أنه سئل: أ رأيت الرجل يتعلم العربية، يطلب بها حسن المنطق، ويلتمس أن يقيم قراءته؟، فقال: حسن، فتعلمها يا أخي، فإن الرجل ليقرأ الآية، فيعي بوجهها، فيهلك فيها)[2]، ولقد أنكر بعض الأئمة على من أخطأ في تفسير كتاب الله من جهة جهلهم بلغة العرب أو قلة المعرفة بها[3].

ومع أن اللغة العربية تعد من أهم مصادر التفسير؛ إلا أنها لا تستقل بفهم القرآن وتفسيره وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وآثار السلف ﷺ؛ لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير[4]، قال ابن تيمية: (ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم) وضرب لذلك أمثلة فقال: (اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج قد بين الرسول ﷺ ما يراد بها في كلام الله ورسوله، وكذلك لفظ الخمر وغيرها، ومن هناك يعرف معناها، فلو أراد أحد أن يفسرها بغير ما بينه النبي ﷺ لم يقبل منه، وأما الكلام في اشتقاقها ووجه

---

(١) المرجع السابق/٤١.

(٢) الفقيه والمتفقه١/١٩٨.

(٣) انظر أمثلة ذلك في: التفسير اللغوي للقرآن/٤١.

(٤) انظر: التفسير اللغوي للقرآن/ ٥٠ و٦٣٣.

دلالتها؛ فذاك من جنس علم البيان وتعليل الأحكام، هو زيادة في العلم وبيان حكمة ألفاظ القرآن؛ لكن معرفة المراد بها لا يتوقف على هذا)[1]، وقد ذكر الطبري ضابطًا لمن أراد التفسير باللغة، وهو كما قال: (أن لا يكون خارجًا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين والأئمة)[2]، وكان ينكر على من يخالف هذا الضابط، ويرد قوله، ومن ذلك قوله: (وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، يوجه معنى قوله: ﴿ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾[3] إلى: وفيه ينجون من الجدب والقحط بالغيث، ويزعم أنه من العَصَر والعُصْرَة التي بمعنى: المنجاة... وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين)[4].

وقد عُدّ الاعتماد في تفسير القرآن على اللغة وحدها من التفسير بالرأي المذموم، كما قال القرطبي مبينًا الوجه الثاني من أوجه التفسير بالرأي: (أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية، ومن غير استظهار بالسماع والنقل

---

(١) كتاب الإيمان، ضمن مجموع الفتاوى٧/٢٨٦.

(٢) جامع البيان١/٦٦، وقال الدكتور مساعد الطيار في التفسير اللغوي/١٨٦: (ويظهر من استقراء كتابه أن هؤلاء الذين ذكرهم بهذا الوصف هم: الصحابة والتابعون وأتباعهم، وأما اللغويون الذين عاصروا أتباع التابعين فإنه كان يرد أقوالهم، وإن كانت تحتملها الآية، ويعلل ذلك بخروجها عن أقوال أهل التأويل، ويعني بهم هؤلاء الطبقات الثلاث من علماء الأمة)، وضرب لذلك أمثلة.

(٣) يوسف: ٤٩.

(٤) جامع البيان٧/٢٣١.

فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة، وما فيه من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، فمن لم يُحكِم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه، ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي)[1].

وهذه قاعدة مهمة، أوقع إغفالها في خطأ وزلل واختلاف في التفسير وانحراف في الاعتقاد[2]، قال ابن تيمية: (وأهل البدع إنما دخل عليهم الداخل؛ لأنهم أعرضوا عن هذه الطريق، وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها؛ إما في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله ورسوله، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله فإنها تكون ضلالاً) ثم ضرب لهذا الإعراض مثلاً بالمرجئة لما عدلوا عن معرفة كلام الله ورسوله أخذوا يتكلمون في مسمى الإيمان والإسلام بمجرد اللغة، فيقولون: الإيمان في اللغة هو: التصديق، والرسول ﷺ إنما خاطب الناس بلغة العرب، فيكون مراده بالإيمان: التصديق، ثم قالوا: والتصديق إنما يكون بالقلب واللسان، أو بالقلب، وعلى هذا فالأعمال ليست من الإيمان. وقد ناقشهم شيخ الإسلام في استدلالهم ومقدماتهم وإعراضهم عن بيان الله تعالى ورسوله ﷺ نقاشًا كافيًا وشافيًا[3].

وينبغي أن يعلم أن توسع أهل البدع من المتكلمين في بحث اللغة، واعتمادهم عليها في توجيه آي القرآن إنما هو للاحتجاج بها على ما قرروه

---

(١) الجامع لأحكام القرآن١/٢٧، وانظر: كتاب الإيمان، ضمن مجموع الفتاوى٧/٢٨٨.

(٢) انظر: التفسير اللغوي/٤٥٧-٥٥٥.

(٣) انظر: كتاب الإيمان، ضمن مجموع الفتاوى٧/٢٨٨، و١٣/٣٥٥.

بعقولهم من أقوال وآراء، فالأصل في التفسير والتوجيه أن يكون بدلالات العقول، وتأتي اللغة لتثبيت هذه الدلالات، ولو عن طريق التأويل الباطل وادعاء التوسع بالمجاز والاستعارة ونحوهما، قال ابن تيمية: (وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بالمجازات والاستعارات)[1].

وإذا رجعنا إلى توجيهات البلاغيين لآيات العقيدة فإن كثيرًا منهم لم يخرج عن منهاج أهل البدع الذين قدموا اللغة على بيان الله عز وجل ورسوله ﷺ وآثار السلف ﷺ، فاعتمدوا عليها، وجعلوها أهم مصادرهم في توجيه آيات القرآن وألفاظه، وأحيانًا مصدرهم الوحيد، واستعانوا بها وأفادوا منها ومن علومها نحوًا وصرفًا وشعرًا لتقرير مذاهبهم العقدية التي ينتمون إليها.

ومن الأمثلة على ذلك توجيه بعض البلاغيين لاستواء الله على عرشه بأنه بمعنى: الاستيلاء، كما ذكر ذلك العز بن عبد السلام والعلوي، واستشهد العز بقول الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ   مِنْ غَيرِ سَيفٍ أَوْ دَمٍ مِهْرَاقِ

وقال العلوي: (يقال: فلانٌ الملك قد استوى على ملكه، أي: استولى عليه وأحاط به فلا يشذ عنه منه شيء)، وقيل في توجيه الاستواء غير ذلك[2].

---

(١) درء التعارض١/١٢، وانظر: المنحى الاعتزالي في البيان/١٤٩ و٣٠١.

(٢) انظر هذه التوجيهات ومناقشتها: ٤٢٦ من البحث.

ومع أن نصوص الكتاب والسنة تدل على علو الله على خلقه، ومع أن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم ﷺ أجمعوا على أن الاستواء في آيات استواء الله على عرشه بمعنى العلو على الكيفية التي تليق بالله سبحانه وتعالى؛ إلا أن هؤلاء البلاغيين لم يرتضوا ذلك، واعتمدوا على دعوى دلالة اللغة من خلال بيت من الشعر لا يعلم له قائل يصح الاحتجاج بقوله، وقد سبق إنكار أئمة اللغة له، وإنكارهم أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء، وإنما أراده أهل البدع لتصحيح مذهبهم في نفي العلو عن الله تعالى، فطلبوا من اللغة ما يعينهم على ذلك، كما قال ابن الأعرابي: (أرادني ابن أبي دؤاد أن أطلب له في بعض لغات العرب ومعانيها: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾: "استوى" بمعنى: "استولى"، فقلت له: والله ما يكون هذا ولا وجدته)[1]، وقال في مختصر الصواعق بعد أن ذكر معاني الاستواء: (وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم، ليس فيها معنى "استولى" ألبتة، ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخرو النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية)[2].

ولو صح معنى "الاستيلاء" في "الاستواء" عند العرب؛ فإنه لا يصح أن تفسر به آيات الاستواء على العرش، لخلوه من القرينة الصارفة عن الحقيقة، ولما يلزمه من لوازم باطلة قد سبق ذكرها، وهذا يدل على أن هؤلاء البلاغيين طلبوا من اللغة ما لا يصح التوجيه به لآيات القرآن الكريم؛ لمخالفته دلالة

---

(١) أورده بهذا اللفظ ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية/٢٦٥، ورواه بنحوه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٣/٣٩٩، وانظر: فتح الباري١٣/٤٠٦.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٢/٣٥٢.

القرآن والسنة وإجماع السلف ﷺ على المراد من الآيات، وهذه مصادر التفسير الأولى التي يجب ألا يخالفها التوجيه باللغة، كما أن التوجيه باللغة يجب أن يكون مراعيًا لدلالة السياق ومقتضى الحال وقرائن الكلام، وهذا ما لم يكن في هذا التوجيه.

ومن المسائل اللغوية التي استعان بها بعض البلاغيين تبعًا لمذهبه العقدي مسألة الترادف، فقد ذهب المعتزلة إلى أن أسماء الله تعالى لا تتضمن صفات، وهي بذلك من الألفاظ المترادفة التي ترجع إلى معنى واحد، وقد أشار إلى هذه المسألة العلوي فقال: (فأما الأوصاف الجارية على الله تعالى فقلما يأتي فيها العطف، وما ذاك إلا لأنها أسماء دالة على الذات، باعتبار هذه الخصائص لها، ووافقت الذات في عدم الأولية لها[1]، فلأجل هذا جرت مجرى الأسماء المترادفة، كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ ثم قال: ﴿ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ ﴿ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾[2]

---

(١) قال الشيخ عبد المحسن العسكر في تحقيقه للطراز «رسالة دكتوراه لم تنشر» ٢/٣٧٧: (يظهر أنه يريد بالأولية الابتدائية، فيكون المعنى: وافقت الأسماء الذات في أنه ليس لها أول، أي: ليس لها بداية، فهي قديمة بقدم الذات. وهذا صحيح؛ فإن الله لم يزل مستحقًا لهذه الأسماء، لم يحدث له شيء منها بعد أن لم يكن مسمى به).

(٢) يلحظ تقديم وتأخير وتفكيك للآيات، والآيات بتمامها هي: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الحشر: ٢٢-٢٤].

وقال: ﴿ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾[1] فجاء بها على جهة التعديد من دون الواو لما ذكرناه)[2].

ومن ذلك الإفادة من مسألة تناوب الحروف لنفي صفة المجيء عن الله تعالى في قوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[3]. قال الزركشي: (قيل: استعارة "الواو" موضع "الباء" لمناسبة بينهما في معنى الجمع، إذ "الباء" موضوعة للإلصاق، وهو جمع، و"الواو" موضوعة للجمع، والحروف ينوب بعضها عن بعض، وتقول عرفًا: جاء الأمير بالجيش؛ إذا كان مجيئهم مضافًا إليه بتسليطه أو بأمره)[4]، وقد سبقت مناقشة هذا التوجيه في مبحث الدلالة من الفصل الأول[5].

وقد يعتمد البلاغي في توجيهه على اللغة مع أنه يجد في تفسير السلف ما يعضد توجيهه، أو أن السياق والقرائن تبطل إرادة التوجيه الذي ذهب إليه، مما يدل على اعتداده بهذا المصدر دون غيره من المصادر المقدمة عليه، أو المعتبرة معه، ومن ذلك توجيه العز بن عبد السلام للساق في قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾[6] حيث قال: (وهو مجاز

---

(١) غافر: ٢-٣.

(٢) الطراز/٢١٩.

(٣) الفجر: ٢٢.

(٤) البرهان للزركشي٢/٢١٢.

(٥) انظر: ١٦٩ من البحث.

(٦) القلم: ٤٢.

عن مبالغته في حساب أعدائه وإهانتهم وخزيهم وعقوبتهم، فإن العرب يقولون لكل من جد في أمر وبالغ فيه: كشف عن ساقه. وأصله من جد في عمل من الأعمال؛ حرب أو غيرها، فإنه يشمر إزاره عن ساقه كيلا يعوقه عن جده وسرعة حركته فيما جد فيه. ولا ساق للرب سبحانه وتعالى، كما لا ساق للحرب في قول الشاعر:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

عبر بذلك عن شدتها وجدها)[1]، وكان يمكنه أن يستدل على ذلك بما أثر عن ابن عباس ﷺ، وعن بعض السلف، كما فعل الزركشي؛ إلا أن الزركشي قصر في النقل عن ابن عباس ﷺ، كما ذكر آنفًا.

ومن ذلك توجيه العز أيضًا لقول الله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[2] قال موجهًا الآية على الاستعارة: (عبر بذلك عن الاستيلاء كما يعبر به في قولهم: قبضت الدار والأرض والعبد والبعير، يريدون بذلك الاستيلاء والتمكن من التصرف)[3].

وإن صح التعبير بالقبض عن الاستيلاء والتمكن من التصرف مجازًا في اللغة، إلا أن العز لم يبين القرينة التي صرف بها الحقيقة إلى المجاز، كما أنه وجه بدلالة مجرد اللغة دون النظر في سياق الكلام، الذي يبطل توجيهه، كما سبق بيانه في مبحث الاستعارة[4].

---

(١) مجاز القرآن/٤٤٦.

(٢) الزمر: ٦٧.

(٣) مجاز القرآن/٣٤٦.

(٤) انظر: ٤٥٦ من البحث.

ومع أن البلاغيين اعتمدوا كثيرًا على اللغة لتقرير أدلة العقول؛ إلا أن منهم من يحمد له بعض توجيهاته التي أفاد فيها من اللغة وعلومها، ومن ذلك ما ذكره السبكي منبهًا إلى صنيع الزمخشري فيما يتصل بمسألة الاسمية والفعلية، فقال: (ليت شعري، ماذا يصنع الزمخشري في أنه لا يزال يصرح بدلالة الاسم على الثبوت والاستقرار –ولاشك أن المراد بالثبوت ثبوت المصدر الذي يشتق منه الاسم– ثم يقول: إن أسماء الله سبحانه وتعالى مشتقات لا تستلزم صدق أصلها، فأي ثبوت عنده في نحو: ﴿ عَلِيمٌ﴾ و ﴿ سَمِيعٌ ﴾ إذا كان ينكر أصل العلم والسمع، ولكنه لا يزال يستعمل القواعد البيانية؛ ما لم تغط عليه للبدعة الاعتزالية، فيعدل عنها)[1].

ومن ذلك ما وجه به بعض البلاغيين قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[2] فقد جاء الخبر منفيًا وهو صيغة مبالغة، ولا يلزم من نفي المبالغة نفي أصل الفعل، فوجه البلاغيون الآية بتوجيهات عديدة مستشهدين بلغة العرب وشعرهم، ومن التوجيهات الحسنة: أن "ظلاّم" للنسب، كعطّار وبزّاز، أي: ليس بذي ظلم، ولا ينسب إليه الظلم أصلاً، ومنه قول الشاعر[3]:

وليس بذي رمح فيطعنني به ... وليس بذي سيف وليس بنبَّال

أي: بذي نَبْل.

---

(١) عروس الأفراح ٢/٣١.

(٢) فصلت: ٤٦.

(٣) البيت لامرئ القيس، وهو في ديوانه بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/٣٣.

وأحسن التوجيهات ما قاله ابن أبي الحديد: (إن العرب إذا استعملت هذه اللفظة في النفي فإنهم لا يعنون بها إلا ما يعنون بلفظة "فاعل" فقط، ولو شئت أن أذكر لك من ذلك الأمثلة الكثيرة لذكرتها. فأما في الإثبات فإنهم قل أن يستعملوها إلا في الكثرة والتكرير)[1]، وقد سبق بيان هذه المسألة في مبحث الصيغة[2].

(١) الفلك الدائر/٢٤٨.

(٢) انظر: ١٣٧ من البحث.



المصدر الخامس : القرائن

اقترن مصطلح "القرينة" بمبحث المجاز؛ لأنها جاءت جزءًا من تعريفه، إذ هي شرط في تحققه، كما قال الخطيب في تعريف المجاز اللغوي في المفرد: (الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب، على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادته)[1]، وقد عرفت قرينة المجاز بأنها: الأمر الذي ينصبه المتكلم دليلاً على أنه أراد باللفظ غير حقيقته[2].

ومع أن القرينة اشتهرت بالمجاز؛ إلا أنها لا تختص به وحده؛ بل إنها تكون مع الحقيقة لتأكيدها، ومع الحقيقة لتعيينها عن إرادة حقيقة أخرى في اللفظ، ومع المجاز لصرف اللفظ عن إرادة حقيقته إلى تعيين مجازه، ومع الكناية وإن كانت لا تمنع من إرادة الحقيقة، ومع التورية للدلالة على المعنى البعيد، ومع التوجيه للدلالة على أحد الوجهين المختلفين، ومع الحذف للدلالة على المحذوف، وهي تأتي في كل كلام يحتمل معنيين لتحديد المعنى المراد وصرف المعنى الآخر[3].

والقرينة بهذا المفهوم العام هي: ما نصبه المتكلم دليلاً على مراده[4]، سواء كان المراد حقيقة أو غير حقيقة، لأن المتكلم يعرف مراده بطرق متعددة:

منها: أن يصرح بإرادة المعنى المراد.

---

(١) الإيضاح/٣٩٤.

(٢) انظر: شرح العصام على السمرقندية/٢٤، وجامع العبارات/٢٤٧، وقرينة المكنية/١٨، ومعجم البلاغة العربية/٥٤٧.

(٣) انظر: رأي في قرينة المجاز/١٢٤.

(٤) انظر: جامع العبارات/٢٤٧، ورأي في قرينة المجاز/١٤١.

ومنها: أن يستعمل اللفظ في حقيقته الموضوعة له، مع تخلية الكلام من أية قرينة تصرفه عن هذه الحقيقة.

ومنها: أن يستعمل اللفظ في حقيقته الموضوعة له، مع إقامة القرائن التي يؤكد بها أنه أراد حقيقته وما وضع له.

ومنها: أن يستعمل اللفظ في غير حقيقته الموضوعة له، مع إقامة القرائن الصارفة عن الحقيقة والدالة على المراد[1].

والقرينة كما في التعريف يلحظها المتكلم، فهو الذي ينصبها دلالة على مراده، ولا يدع السامع يفهم الكلام كيفما يريد، فلا يصح أن يريد المتكلم غير الحقيقة ولا يحف كلامه بقرائن تبين ذلك؛ لأنه عجز في البيان وإفهام المراد، كما لا يصح أن يحمل كلام المتكلم على غير حقيقته وظاهره دون أن يكون قد احتف بالكلام من القرائن ما يدل على أنه أراد غير الحقيقة والظاهر؛ لأنه لو حمل الكلام على غير الحقيقة كان إخبارًا بالذي عناه المتكلم، فإن لم يكن الحمل مطابقًا لما عناه كان كذبًا وتقولاً عليه، ولأن المتكلم لو أراد صرف الكلام عن حقيقته لبينه[2]، إذ الأصل في الكلام أن يحمل على حقيقته وظاهره المتبادر إلى السامع على ما يقتضيه الوضع اللغوي، أما إذا تردد الكلام بين حقيقتين أو بين الحقيقة وغيرها فلا يصح حمل الكلام على إحداهما إلا بقرائن معينة للمعنى المراد، أو صارفة عن الحقيقة والظاهر.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة١/٢٠٢، وشرح العقيدة الطحاوية٢٢٥، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد١/٣٤٩.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة١/٢٠١، وشرح العقيدة الطحاوية/٢٢٥، وحاشية الصبان على شرح العصام/٢٤، وحاشية الحفيد/٢٥، ورأي في قرينة المجاز/١٤٤.

وفي المجاز لا تكون القرينة المعينة شرطًا عند البلاغيين لتحقق المجاز كما هي المانعة؛ بل هي شرط لدلالته وقبوله؛ إلا أن يتعلق بعدم ذكرها غرض كالتعميم؛ لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن، فيكون مقبولاً حسنًا[1].

ومن هنا يتبين أهمية القرينة (باعتبارها عاملاً يؤثر في وضوح المعنى وفهمه، فعن طريق القرينة نفرق بين أسلوب وآخر في المعنى المدلول عليه بذلك الأسلوب)[2].

وفي مبحث المجاز مثلاً باعتباره ألصق المباحث البلاغية بالقرينة ضبط البلاغيون إرادة المجاز بضابط القرينة في تعريفهم له منذ أن قال السكاكي: (وأما المجاز فهو: الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير، بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع)[3]. وحتى الذين ينكرون المجاز فإنهم يرون أنه لو صح القول به فإنه لا بد من ضوابط تضبطه، ومن ذلك ضابط القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي إلى المجازي، كما قال ابن تيمية: (أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابد له من دليل قاطع

---

(١) انظر: حاشيتي الحفيد والصبان على شرح العصام/٢٦، وجامع العبارات/٢٤٨.

(٢) البلاغة وقضايا المشترك اللفظي/٦٥.

(٣) المفتاح/٣٥٩، وانظر: الإيضاح/٣٩٤، وشروح التلخيص١/١٢ و٢٥ و٦٨. ويرى الدكتور مهدي السامرائي في كتابه: المجاز في البلاغة العربية/٢١٥ أن السكاكي من الأوائل الذين تنبهوا إلى ضابط القرينة.

عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابد من دليل مرجح للحمل على المجاز)، كما (أنه لابد من أن يسلم ذلك الدليل – الصارف- عن معارض؛ وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصًا قاطعًا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلابد من الترجيح)(١).

والقرائن نوعان: إما قرائن لفظية، وإما غير لفظية.

فأما اللفظية فتتحقق بلفظ موجود في الكلام يدل على المعنى المراد، وتسمى: قرينة لفظية، أو مقالية، وقد تكون قرينة واحدة، وقد تعدد القرائن.

وأما غير اللفظية فهي دلالة الحال على المعنى المراد، وهي أمر عقلي، وتسمى: قرينة عقلية، أو حالية، أو معنوية، أو عرفية(٢).

وأمر القرينة اللفظية واضح وظاهر، من حيث إن وجودها حسي لا يختلف فيه، فليس فيها مجال للاجتهاد واختلاف الرأي، ووجودها نص في تعيين المعنى المراد، كما أنها نص في عدم إرادة الحقيقة والظاهر.

أما القرينة العقلية فإن اختلاف العقول والإدراك بها، واختلاف النظر في شأن العقل، ودوره مع النقل، كان سببًا ومجالاً للاختلاف في المعنى المراد، وفي صحة صرف النصوص عن حقيقتها؛ فإنه لما كان من أهل الأهواء المبتدعة من يعلي شأن العقل ويقدسه، ويفتح له الباب على مصراعيه في التحسين والتقبيح، والمنع والتجويز، ويقدمه على نصوص الشرع، بل ويحكمه فيها، وضعوا

---

(١) انظر: الرسالة المدنية/٣٩، وهي ضمن مجموع الفتاوى٦/٣٦٠.

(٢) انظر: الطراز/٤٢، وشروح التلخيص١/٢٥٦، ومعجم البلاغة العربية/٥٤٧، والمجاز في البلاغة العربية/٢١٦، والبلاغة وقضايا المشترك اللفظي/٧٠.

مقدمات وأدلة عقلية سموها: براهين؛ ظنًا أن العقل لا يرد عليه الخطأ، وبنوا مذاهبهم عليها، ثم جعلوا هذه الأدلة والبراهين العقلية حاكمة على ما يعرض عليها من نصوص الشرع وأدلته، فما كان مقبولاً في العقل قُبِل، وما كان غير ذلك رُدَّ أو أُوِّل أو فُوِّض، بدعوى ما يلزم من لوازم عقلية تجعل إثبات النصوص على ظاهرها مستحيلاً عقلاً[1].

وهذه قاعدة صاغها الرازي في قانون كلي يرجع إليه فقال: (اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال. وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال. وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها

---

(١) انظر: درء التعارض ١/٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ١/٣٥٨ و٣٦٧، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/٢٩٢، وجناية التأويل الفاسد/٤٤.

غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق)[1].

وإذا كان كثير من البلاغيين ينتمون إلى تلك المذاهب المبتدعة فإنهم لم يخرجوا في توجيهاتهم لآيات العقيدة عن دائرة المذهب العقدي وأدلته العقلية، فجروا على هذا القانون، واعتمدوا على القرائن العقلية، التي تُعدُّ براهين لا يتطرق إليها الشك، توجب صرف كلام الله تعالى إلى غير حقيقته، كما قال العلوي بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات مستشهدًا بها على التخييل: (إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح، فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى... فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها)[2]. وانظر في تطبيق ذلك على نصوص الصفات عند العز بن عبد السلام، وقد قال بعد أن ذكر بعض الصفات كالمحبة والرضا والود والفرح والمقت والغضب وغيرها: (فإذا وصف الباريء بشيء من ذلك لم يجز أن يكون موصوفًا بحقيقته؛ لأنه نقص، وإنما يتصف بمجازه)[3].

---

(١) أساس التقديس/٢١٠.

(٢) الطراز/٤٠١.

(٣) مجاز القرآن/٤٢٧

ومن ذلك ما استشهد به بعض البلاغيين للإيجاز أو المجاز بالحذف في قول الله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[(١)]، وقوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ ﴾[(٣)]، فقد ذكر العز بن عبد السلام، والقزويني، والسبكي، والبابرتي، والسعد التفتازاني، والزركشي أن في آية الفجر إيجازًا بحذف مضاف[(٤)]، وكذا ذكر القزويني والزركشي في آية البقرة[(٥)]، والزركشي أيضًا في آية الأنعام[(٦)]، وذهب جمع من البلاغيين إلى أن المجيء في آية الفجر مجاز بالحذف[(٧)]، وقدروا المحذوف: أمر ربك أو أمر الله، أو عذابه، أو بأسه، واستدلوا على الحذف وتعيين المحذوف بالقرينة العقلية، كما قال السبكي: (لاستحالة مجيء البارئ سبحانه وتعالى عقلاً؛ فإن ذلك يستلزم الجسمية)[(٨)]، وقال البابرتي: (لأنه تعالى

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢١٠.

(٣) الأنعام: ١٥٨.

(٤) مجاز القرآن/٩٦، والإيضاح/٢٩٩، والتلخيص/٥٧، وعروس الأفراح٣/٢٠٥، وشرح التلخيص/٤٤١ و٥٩٦، والمطول/٢٩٠، والمختصر، وهو ضمن شروح التلخيص٣/٢٠٥، والبرهان٣/١٨١ و٢١٧ و٢١٩.

(٥) الإيضاح/٢٩٩، والبرهان للزركشي٣/٢٨٦، وانظر: المطول/٢٩١.

(٦) البرهان للزركشي٣/١٨٦.

(٧) انظر: المفتاح/٣٩٢، ومجاز القرآن/٤٣٤، والمصباح/١٤٣، والإيضاح/٤٥٤، والتلخيص/٨٣، ولطائف البيان/١٠٨، والطراز/٤٦، وعروس الأفراح٤/٢٣٢، وشرح التلخيص/٥٩٦، والمطول/٤٠٦، والمختصر٤/٢٣٢، والبرهان للزركشي٢/٢٠٨.

(٨) عروس الأفراح/٢٠٥.

منزه عن المكان، والمجيء يقتضي ذلك)[1]، وقال الزركشي: (لاستحالة مجيء البارئ عقلاً؛ لأن المجيء من سمات الحدوث)[2]، وقد ذكر العز وغيره أن من أنواع الأدلة على الحذف وتعيين المحذوف: ما يدل عليه العقل بمجرده[3].

ومن ذلك استشهاد بعض البلاغيين على التورية بقول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[4]. ذكر هذه الآية السكاكي، والقزويني، ومحمد الجرجاني، والطيبي، والرعيني، والبابرتي[5]، وقال الرعيني في توجيهها: (لأن الاستواء على معنيين: أحدهما: الاستقرار في المكان، وهو المعنى القريب بحسب الاستعمال. الثاني: الاستيلاء والملك، وهو المعنى البعيد بحسب الاستعمال، وهو المراد هنا)، وكذلك ذكر التفتازاني في المطول والمختصر، ولما لم يكن في الآية قرينة تدل على المعنى البعيد قالوا: إن القرينة على هذا المعنى المراد عقلية، كما ذكر الجرجاني.

وهكذا كان توجيههم لآيات الصفات يجري على هذه القاعدة التي تجعل اللوازم العقلية المدعاة قرائن تمنع من إرادة الحقيقة، وانظر في مباحث المجاز والاستعارة حيث لم تسلم صفة من صفات الله تعالى من مثل هذا التوجيه،

---

(١) شرح التلخيص/٥٩٦، وانظر: ٤٤١.

(٢) البرهان للزركشي٣/١٨١، وانظر: شرح التلخيص/٤٤١.

(٣) انظر: مجاز القرآن/٩٦، والإيضاح/٢٩٩، وشروح التلخيص٣/٢٠٥.

(٤) طه: ٥.

(٥) المفتاح/٤٢٧، والإيضاح/٥٠٠، والتلخيص/٩٠، والإشارات/٢٧٢، ولطائف التبيان/١٣٨، وطراز الحلة/٤٥٢، وشرح التلخيص/٦٢٩، وانظر: فض الختام/١٦٢، وعروس الأفراح٤/٣٢٣، والمطول/٤٢٥، والمختصر٤/٣٢٣.

كصفات اليدين والعينين والرضى والغضب والمقت وغيرها، دون اعتبار للقرائن اللفظية التي لا يوجد منها ما يسعفهم للقول بالمجاز وغيره مما فيه صرف للفظ عن حقيقته وظاهره المراد؛ بل إن بعض البلاغيين غضوا النظر عن القرائن التي تؤكد الحقيقة وتمنع إرادة غيرها، كما في آيات الاستواء على العرش، سواءً على القول بالمجاز أو الكناية أو التورية، فإن في الآية ما يدل على الحقيقة والظاهر، كالحرف "على" الذي يدل بحقيقته على العلو الذاتي، ولما يلزم من لوازم باطلة على القول بالمجاز هي قرائن عقلية تؤكد معنى الحقيقة، وقد سبق بيانها في مبحث الاستعارة.

ومن القرائن التي تؤكد الحقيقة ما جاء في قول الله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[1] حيث أكد الفعل بالمصدر، والتأكيد رافع لاحتمال المجاز، وهذه قاعدة نقل فيها إجماع النحويين، كما قال النحاس: (أجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازًا)، ثم قال عن الآية: (فكذا لما قال: ﴿ تَكْلِيمًا ﴾ وجب أن يكون كلامًا على الحقيقة، من الكلام الذي يعقل)[2]، وقال ابن قتيبة: (أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بالتكرار... والله تعالى يقول: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ فوكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز...)[3]، وقال ابن القيم: (إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضع

---

(١) النساء: ١٦٤.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ١/٥٠٧.

(٣) تأويل متشابه القرآن/١١١.

لطيف جدًا في فهم القرآن، نشير إلى بعضه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾ رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد، الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة، كما تقول العرب مات موتًا، ونزل نزولاً، ونظيره التأكيد بالنفس والعين وكل وأجمع، والتأكيد بقوله: حقًا، ونظائره)[1].

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[2] قال ابن أبي العز: (وإضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة "إلى" الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على خلاف حقيقته وموضوعه؛ صريح في أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله)[3].

ولا يعني الإنكار على البلاغيين اعتمادهم على القرينة العقلية إلغاء دور العقل في معرفة المراد من الكلام؛ بل الإنكار على تحكيمه في الحقائق الثابتة، ومعارضته لها، قال ابن تيمية: (واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك -ولله الحمد- دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه العقل)[4].

---

(١) الصواعق المرسلة ١/٣٨٩.

(٢) القيامة: ٢٢-٢٣.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٠٩.

(٤) درء التعارض ١/١٩٤.

كما أنه لا يصح إطلاق العنان للعقل في الخوض والتفكير فيما لا يدركه ولا يقع تحت حسه من المغيبات، خاصة فيما يتصل بذات الله وصفاته وأفعاله، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[1]، وقال: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[2] فالعقل خلق ضعيف من ضعف الإنسان الذي ركب فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[3]، وله حد لا يتجاوزه، ومنتهى لا يتعداه، فإذا تجاوز وتعدى ضل وتاه، ونفى وأحال ما فيه يحار، والشريعة الإسلامية لم تأت بما تحيله العقول السليمة وتنفيه، ولكن جاءت بما تعجز عن معرفته وتحار فيه، ومع ذلك فإن النقل الصحيح لا يأت إلا بما يوافق العقل الصريح، ولا يتصور أن يعارض النقل العقل؛ إلا أن يكون النقل غير صحيح أو العقل غير صريح، وبالعقل أيضًا يستدل على فساد الأدلة العقلية التي تعارض النقل الصحيح، كما قال ابن تيمية: (ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة؛ بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها؛ بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط؛ بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث

---

(١) طه: ١١٠.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

(٣) النساء: ٢٨.

موضوع أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول؛ بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته)[1].

وإذا كان للعقل منزلة في الشرع فهل يمكن أن يستقل بمعرفة مسائل العقيدة وقضاياها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال بالنفي المطلق أو الإثبات المطلق غير صحيح، وإنما يقال: إن العقل يمكن أن يستقل بمعرفة بعض المسائل على وجه الإجمال، كوجود الله وربوبيته وألوهيته وكمال صفاته وأفعاله، وأما على وجه التفصيل فلا، خاصة فيما يتعلق بأسمائه وصفاته وأفعاله؛ لأنها من الغيب الذي لا يعلم إلا بالوحي، ولا يدرك العقل منه إلا بمقدار ما أُخبر به، فإذا أخبر مثلاً بمعاني الصفات، فله التصديق بحقيقة ما أخبر به، وليس له أن يدرك كيفياتها؛ لأنه لم يخبر بها[2].

ومما يدل على أن العقل محدود الإدراك؛ لا يدرك من حقائق الأشياء إلا ما يشاهدها، وأما ما يغيب عنه فلا يدركه إلا بالخبر حديث البقرة والذئب اللذين تكلما، كما روى أبو هريرة ﷺ قال: صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح، ثم أقبل على الناس، فقال: «**بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها، فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث**» فقال الناس: سبحان الله، بقرة تكلم!، فقال: «**فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثم. وبينما رجل في غنمه، إذ**

---

(١) درء التعارض١/١٤٧، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة١/٥٤.

(٢) انظر للتوسع: درء التعارض١/١٨٧، وشرح العقيدة الطحاوية/٦، وموقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة١/٢٧٤.

عدا الذئب، فذهب منها بشاة، فطلب حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب: هذا، استنقذها مني، فمن لها يوم السبع؛ يوم لا راعي لها غيري؟»، فقال الناس: سبحان الله، ذئب يتكلم!، قال: «**فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وما هما ثم**»[(١)]، وكذلك حديث أنس بن مالك ﷺ أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه؟! قال: «**أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرًا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟**»[(٢)].

وإذا كان العقل بهذه الحال، وجاءت آيات العقيدة غير مشتملة على قرائن لفظية تمنع من إرادة الحقيقة، فيتعين حمل هذه الآيات على حقيقتها، ولا يجوز الاعتراض عليها بالأدلة العقلية؛ لأنه لا مجال هنا لها؛ بل إن العقل الصريح يدل على فساد العقليات المعارض بها النصوص الشرعية، كما أن الأدلة العقلية السليمة تؤكد إرادة الحقيقة[(٣)]، وقد قال ابن القيم: (إنه ليس في القرآن صفة إلا وقد دل العقل الصريح على إثباتها لله، فقد تواطأ عليها دليل العقل ودليل السمع، فلا يمكن أن يعارض بثبوتها دليل صحيح ألبتة، لا عقلي ولا سمعي، بل إن كان المعارض سمعيًا كان كذبًا مفترى، أو مما أخطأ المعارض في فهمه، وإن كان عقليًا فهو شبه خيالية وهمية، لا دليل عقلي برهاني)[(٤)].

ومن الأدلة العقلية على إثبات حقيقة الصفات لله عز وجل ما ذكره ابن القيم في بعض الصفات، فقال: (إن ما وصف الله سبحانه به نفسه من المحبة

---

(١) أخرجه البخاري (ح٣٤٧١) ومسلم (ح٢٣٨٨).

(٢) أخرجه البخاري (ح٤٧٦٠ و٦٥٢٣) ومسلم (ح٢٨٠٦).

(٣) انظر: درء التعارض١/١٩٤،

(٤) الصواعق المرسلة٣/٩٠٩، وانظر: ١/٢٩٣، و٣/١٠٨٠، و٤/١٥٠٨.

والرضا والفرح والغضب والبغض والسخط، من أعظم صفات الكمال، إذ في العقول أنا إذا فرضنا ذاتين: إحداهما لا تحب شيئًا ولا تبغضه ولا ترضاه ولا تفرح به ولا تبغض شيئًا ولا تغضب منه ولا تكرهه ولا تمقته، والذات الأخرى تحب كل جميل من الأقوال والأفعال والأخلاق والشيم وتفرح به وترضى به، وتبغض كل قبيح يسمى وتكرهه وتمقته وتمقت أهله وتصبر على الأذى ولا تجزع منه ولا تتضرر به، كانت هذه الذات أكمل من تلك الموصوفة بصفات العدم والموات والجهل الفاقدة للحس، فإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن الموات أو عمن فقد حسه أو بلغ في النهاية والضعف والعجز والجهل إلى الغاية التي لم تدع له حبًا ولا بغضًا ولا غضبًا ولا رضى)[1]، وقال ابن تيمية في صفة اليد: (هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد له ألبتة؟ لا يدًا تليق بجلاله ولا يدًا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً؛ ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه، وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة)[2].

ولعلي أطلت في مسألة القرينة خاصة القرينة العقلية؛ لخطورة الاتكاء عليها في صرف آيات العقيدة عن حقيقتها، مع أن العقل لا مجال له في ذلك، والمسألة بحاجة إلى أن تستقل بمزيد من البحث والمناقشة، والله ولي التوفيق.

---

(١) الصواعق المرسلة ١٤٥١/٤.

(٢) الرسالة المدنية/٥٦، وهي ضمن مجموع الفتاوى٣٦٨/٦. وانظر للتوسع في مسألة دلالة العقل ودوره مع النقل: الجزء الأول من درء تعارض العقل والنقل، والجزئين الثالث والرابع من الصواعق المرسلة، وهما شافيان كافيان لا مزيد عليهما.

الخاتمة

وبعد أن بلغت خاتمة المطاف، فإني أحسبني قد حققت كثيرًا مما ابتغيته من هذا البحث؛ خدمةً لكتاب الله العظيم، الذي هو المصدر الأول لتلقي العقيدة الإسلامية؛ ببيان التوجيه الصحيح لآياته، وتنقيته مما شابه من تأويلات تخالف المنهاج القويم والصراط المستقيم، وخدمةً للعقيدة الإسلامية الصحيحة، وإبرازًا لبلاغة أهل السنة والجماعة أو ما يوافق منهجهم، وإظهارًا لأثر المعتقد في التأليف البلاغي، وإسهامًا في تحقيق الدعوة إلى تخليص البلاغة مما يشوبها من مخالفات عقدية. كما وصلت إلى بعض النتائج والتوصيات التي أحببت أن أسجلها في هذه الخاتمة، ومنها:

١- أن الصلة وثيقة بين علم البلاغة والعقيدة؛ فقد نشأ علم البلاغة في ظل البحث العقدي في كلام الله ﷻ وإعجاز كتابه. كما كان للعقيدة أثر في كشف بعض الأساليب البلاغية والتعمق في دراستها، ويتضح ذلك في مبحث المجاز بصورة جلية. كما أفاد المتكلمون من الأساليب البلاغية في تصحيح الأصول العقدية والرد على مخالفيها. والمعتزلة بصفة خاصة يحثون أتباعهم على تعلم البلاغة وإتقانها ليكونوا أكثر تأثيرًا وأقوى حجاجًا وإقناعًا في كلامهم وخطابتهم.

٢- ويتصل بما سبق أن كثيرًا من علماء البلاغة في هذين القرنين السابع والثامن وغيرهما هم علماء وأئمة في مذاهبهم العقدية، فمن الأشاعرة الفخر الرازي والعز بن عبد السلام والخطيب القزويني وعضد الدين الإيجي، ومن الماتريدية البابرتي والسعد التفتازاني، ومن المعتزلة

السكاكي، ومن الرافضة ابن أبي الحديد وميثم البحراني ومحمد الجرجاني ومن الزيدية العلوي، وغيرهم.

٣- لم يظهر لي من خلال البحث أي عناية أو مشاركة فاعلة لأهل السنة والجماعة في التأليف البلاغي في المدة الزمنية التي يعالجها البحث.. نعم، يوجد من ينسب إليهم؛ لكنه لا يخلو من انحراف عن منهجهم. وهذا قصور من أهل السنة الخالصة في تناول هذا العلم، وتطبيقه في تفسير كتاب الله عز وجل، خاصة مع شهرة بعض كتب التفسير التي عني أصحابها بالبلاغة، وطوعوها لخدمة مذاهبهم العقدية، كتفسير الزمخشري المعتزلي، الذي تنبه أهل السنة إلى اعتزالياته التي يدسها في تفسيره ويؤيدها بوجوه البلاغة، إلا أنهم اكتفوا بمجرد التنبيه والتحذير، دون التتبع والتعقيب إلا ما نزر، فضلاً عن التأليف بما يدل على موافقة البلاغة لمنهج أهل السنة، ولذا سبقهم الأشاعرة فألفوا حواشي كثيرة في تتبع اعتزالياته لكن على ما يوافق مذهبهم وآراءهم.

٤- يعد مبحث المجاز بنوعيه –العقلي واللغوي- أبرز المباحث البلاغية التي أفاد منها المتكلمون في تحريف آيات العقيدة على ما يوافق مذاهبهم العقدية، ولذلك كان نصيبه في البحث أكثر من غيره من المباحث. ومع ذلك فإن البحث أظهر أن الإفادة من البلاغة لخدمة المعتقد لم تقتصر على أسلوب المجاز على ما هو مشهور؛ بل إن البلاغيين أفادوا من أكثر الأساليب البلاغية لتقرير آرائهم وتوجيه شواهدها عليها وتوظيفها لخدمة ما يذهبون إليه.

٥- كما أظهر البحث أن إفادة المتكلمين من الأساليب البلاغية لخدمة مذاهبهم العقدية ليس مقتصرًا على مسائل معينة كمسائل الأسماء والصفات الإلهية، ولكن الأمر يشمل جُلّ المسائل العقدية، كمسائل الإيمان وأسماء الله ﷻ وصفاته وأفعاله والقرآن والملائكة والأنبياء والوعد والوعيد وحكم عصاة المؤمنين في الآخرة وأفعال العباد ورؤية الله ﷻ، وغيرها من المسائل، وإن كانت مسائل الأسماء والصفات من أكثر المسائل التي تناولتها توجيهات البلاغيين كما هو بيّن في البحث.

٦- كما أظهر أن الأمر ليس مجرد خطأ في توجيه ما لآية من آيات العقيدة؛ ولكنه انحراف في أصول العقيدة ومصادر تلقيها، مما أثمر انحرافًا مطردًا في توجيه آيات العقيدة حسب المذهب العقدي.

٧- يعد العز بن عبد السلام من أكثر البلاغيين توجيهًا لآيات العقيدة على ما يوافق المذهب العقدي، خاصة في مباحث المجاز، حيث بنى كتابه على مجاز القرآن، وهو علم من أعلام الأشاعرة، وقد أثر في بعض من جاء بعده كابن النقيب والزركشي، ومن المكثرين أيضًا العلوي وهو أشدهم على أهل السنة والجماعة.

٨- كما تعد توجيهات الزمخشري البلاغية في كشافه مؤثرة في توجيهات كثير من البلاغيين، إما إفادة منها، أو مناقشة وتعقبًا لها، بل إن بعض البلاغيين المخالفين له في المذهب العقدي ربما نقل عنه ما يخالف مذهبه من غير أن يتنبَّه أو ينبِّه، وهذا يؤكد ما قاله ابن تيمية عن المعتزلة: (ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحًا، ويدس البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلق

كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله، وقد رأيت من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك)[1].

٩- لا يصح أن تتلقى النصوص الشرعية بمقررات وأصول عقلية سابقة تحاكم النصوص إليها؛ فما وافق تلك الأصول أخذ به، وما خالفها أوّل أو رُدّ بأية حجة؛ والمعروف من مذهب أهل السنة والجماعة -وهو الحق- أنهم يجعلون الكتاب والسنة وما عليه النبي ﷺ وأصحابه ﭫ ميزانًا توزن به الأقوال والأفعال والاعتقادات والمذاهب والفرق، بخلاف المبتدعة الذين قرّروا أصولاً عقلية، ثم نظروا في النصوص الشرعية، فما وافق تلك الأصول أخذوا به، وما خالفها أوّلوه أو ردوه بأية حجة.

١٠- لا يخضع توجيه آيات القرآن وتفسيرها لمجرد الهوى المذهبي؛ بل إن تفسير كتاب الله ﷻ وبيانه مضبوط بضوابط ومصادر لا ينبغي للمفسر أن يتجاوزها، فلا ينبغي مثلاً لمن يفسر كلام الله ويبينه إلا أن يبدأ بتفسير كلام الله من كلامه سبحانه، فالله أعلم بمراده وبمعاني كلامه من غيره، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن لم يكن في القرآن فبالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة فبأقوال الصحابة ﭫ؛ فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح

(١) مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى١٣/٣٥٨.

والعمل الصالح، وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا عن الصحابة؛ فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين.

١١- الأصل في نصوص الكتاب والسنة إجراؤها على ظاهرها، دون تعرض لها بتحريف أو تعطيل ونحوهما، واعتقاد أن ظاهرها يطابق مراد المتكلم بها، ولا سيما ما يتعلق منها بأصول الدين والإيمان؛ إذ لا مجال للرأي فيها، وهذا يدل على وجوب فهمها على ما يقتضيه ظاهرها باللسان العربي إلا أن يمنع منه دليل شرعي.

١٢- لا يصح للمتلقي أو المفسر أن يفهم كلام المتكلم إلا بما أراده المتكلم نفسه، ويُعرف مراد المتكلم بطرق متعددة: منها: أن يصرح بإرادة المعنى المراد. ومنها: أن يستعمل اللفظ في حقيقته الموضوعة له، مع تخلية الكلام من أية قرينة تصرفه عن هذه الحقيقة. ومنها: أن يستعمل اللفظ في حقيقته الموضوعة له، مع إقامة القرائن التي يؤكد بها أنه أراد حقيقته وما وضع له. ومنها: أن يستعمل اللفظ في غير حقيقته الموضوعة له، مع إقامة القرائن الصارفة عن الحقيقة والدالة على المراد.

١٣- مع أن اللغة العربية تعد من أهم مصادر التفسير؛ إلا أنها لا تستقل بفهم القرآن وتفسيره وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وآثار السلف ﷺ؛ لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير، وقد عُدّ الاعتماد في تفسير القرآن على اللغة وحدها من التفسير بالرأي المذموم.

١٤- يحاول بعض المبتدعة تحريف اللغة وتحميلها ما لا تحتمل من المعاني لتوافق أهواءهم، كما أراد بعضهم من بعض أئمة اللغة القول بأن الاستواء يرد بمعنى الاستيلاء، إلا أن أمانة الدين والعلم منعت هؤلاء الأئمة من أن ينجروا وراء أهواء المبتدعة ويقعوا في فخهم، أو يروج عليهم تحريفهم، ويدل على ذلك ما قاله الأزهري: (ليس من مذاهب العرب أن يقول الرجل: سمعت أذني، بمعنى أبصرت عيني، وهو عندي كلام فاسد، ولا آمن أن يكون مما ولده أهل البدع والأهواء، وكأنه من كلام الجهمية)[1].

١٥- خطورة إطلاق العنان للعقل في تفسير كلام الله ﷻ والخوض والتفكير فيما لا يدركه ولا يقع تحت حسه من المغيبات، خاصة فيما يتصل بذات الله وصفاته وأفعاله، فالعقل خلق ضعيف من ضعف الإنسان الذي ركب فيه، وله حد لا يتجاوزه، ومنتهى لا يتعداه، فإذا تجاوز وتعدى ضل وتاه، ونفى وأحال ما فيه يحار، والشريعة الإسلامية لم تأت بما تحيله العقول السليمة وتنفيه، ولكن جاءت بما تعجز عن معرفته وتحار فيه، ومع ذلك فإن النقل الصحيح لا يأت إلا بما يوافق العقل الصريح، ولا يتصور أن يعارض النقل العقل؛ إلا أن يكون النقل غير صحيح أو العقل غير صريح.

١٦- العقل وإن كان يمكن أن يستقل بمعرفة بعض المسائل على وجه الإجمال، كوجود الله وربوبيته وألوهيته وكمال صفاته وأفعاله، ولكنه لا يستقل

---

(١) تهذيب اللغة٢/١٢٣.

بالمعرفة على وجه التفصيل، خاصة فيما يتعلق بأسمائه وصفاته وأفعاله؛ لأنها من الغيب الذي لا يعلم إلا بالوحي، ولا يدرك العقل منه إلا بمقدار ما أُخبر به، فإذا أخبر مثلاً بمعاني الصفات، فله التصديق بحقيقة ما أخبر به، وليس له أن يدرك كيفياتها؛ لأنه لم يخبر بها.

١٧- تبين من البحث أهمية القرينة في بيان المعنى المراد، وفي صرف اللفظ عن غير ظاهره وحقيقته، ومع أن القرينة اشتهرت بالمجاز؛ إلا أنها لا تختص به وحده؛ بل إنها تكون مع الحقيقة لتأكيدها، ومع الحقيقة لتعيينها عن إرادة حقيقة أخرى في اللفظ، ومع المجاز لصرف اللفظ عن إرادة حقيقته إلى تعيين مجازه، ومع الكناية وإن كانت لا تمنع من إرادة الحقيقة، ومع التورية للدلالة على المعنى البعيد، ومع التوجيه للدلالة على أحد الوجهين المختلفين، ومع الحذف للدلالة على المحذوف، وهي تأتي في كل كلام يحتمل معنيين لتحديد المعنى المراد وصرف المعنى الآخر.

١٨- كما تبين خطورة تقديم القرينة العقلية وتحكيمها في توجيه ما لا يدركه العقل من الغيبيات التي لا تعلم معانيها وكيفياتها إلا بطريق الوحي. ولا يعني الإنكار على البلاغيين اعتمادهم على القرينة العقلية إلغاء دور العقل في معرفة المراد من الكلام؛ بل الإنكار على تحكيمه في الحقائق الثابتة، ومعارضته لها، فإذا جاءت آيات العقيدة غير مشتملة على قرائن لفظية تمنع من إرادة الحقيقة، فيتعين حمل هذه الآيات على حقيقتها، ولا يجوز الاعتراض عليها بالأدلة العقلية؛ لأنه لا مجال هنا لها؛ بل إن العقل الصريح يدل على فساد العقليات التي تُعارَض بها النصوص الشرعية، كما أن الأدلة العقلية السليمة تؤكد إرادة الحقيقة.

١٩- تبين لي أن الأقوال التي يثبت فيها ابن تيمية المجاز ويقره إنما هي نتيجة لإثباته المجاز في المراحل الأولى من حياته العلمية؛ إلا أنه تراجع فيما بعد وأنكره، منطلقًا في إنكاره مما رآه من أسباب ومفاسد شرعية ولغوية وعقلية.

٢٠- القول بالمجاز هو الذي عليه جمهور العلماء من أهل السنة وغيرهم، إلا أن هذا القول ينبغي أن يقيد بحدود وضوابط لا تجعله احتماليًا في كل نص من نصوص القرآن أو السنة، خاصة فيما يتعلق بآيات العقيدة في مسائل الإيمان والصفات، وهذا ما جعل شيخ الإسلام ابن تيمية مع إنكاره للمجاز يرى أن ثمة ضوابط للقول بالمجاز في صفات الله عز وجل، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من ضوابط، وقد ذكرتها في موضعها.

٢١- خطورة توجيه آيات العقيدة على الاستعارة التخييلية، فهذه الاستعارة لا حقيقة لظاهرها، وليس لها تأويل يخالف ظاهرها يراد من المخاطب فهمه؛ بل المراد أن يتخيل السامع والمخاطب ما لا حقيقة له في الواقع، فإذا أجريت هذه الاستعارة في صفات الله عز وجل أفضى ذلك إلى نفي حقيقة الرب سبحانه وتعالى واعتباره خيالاً كسراب يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، وهذا مسلك أهل التخييل من الفلاسفة الذين يقولون: إن ما ذكره الرسول ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق، لينتفع به الجمهور، لا أنه بيّن به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح به الحقائق، وهم

يعتقدون أن الرسل لم تفصح للخلق بالحقائق؛ إذ ليس في قواهم إدراكها، وإنما خيلت لهم، وأبرزت المعقول في صورة المحسوس.

٢٢- أهمية دراسة العقيدة وتقريرها على منهج أهل السنة والجماعة لدارسي اللغة العربية وعلومها، خاصة علم البلاغة، الذي نشأ في ظل البحث العقدي، فكان من الطبعي أن تجد علماءها والمؤلفين فيها من أرباب المذاهب العقدية، الذين لم يتوانوا في خدمة مذاهبهم وآرائهم العقدية، ولو في عرض مسائل البلاغة وتوجيه شواهدها.

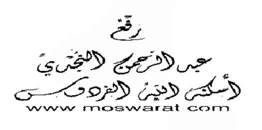
٢٣- وفي المقابل أيضًا تأتي أهمية دراسة أساليب العرب البلاغية لدارسي علم العقيدة؛ للإفادة منها في تقرير عقيدة أهل السنة والرد على مخالفيها، مما يبين أن منهج أهل السنة توافقه أساليب العرب الذين نزل القرآن بلغتهم وأرسل الرسول ﷺ منهم، كما تفيد دراسة البلاغة في فهم كلام أرباب المذاهب العقدية الذين أفادوا كثيرًا من أساليب البلاغة وطوعوها لخدمة مذاهبهم وآرائهم العقدية، إن في بحثهم العقدي والكلامي، أو في تفسيرهم لكتاب الله عز وجل، أو في بحثهم اللغوي والبلاغي.

٢٤- لتدريس علم البلاغة يحسن تقديم المؤلفات البلاغية السالمة من الانحراف العقدي، بل التي تخدم منهج أهل السنة والجماعة، وإذا لم يتيسر شيء منها فيسعى إلى تحقيق المؤلفات المنتشرة في أيدي الدارسين والتعليق عليها من خلال منهج أهل السنة والجماعة، ولا يمنع ذلك من الإفادة من مؤلفات البلاغيين على اختلاف مناهجهم، فإن لنا في السلف الصالح قدوة حينما أفادوا -وهم على بصيرة في منهجهم- من مؤلفات المنتسبين إلى المناهج المبتدعة في التفسير والحديث والفقه واللغة وغيرها.

وفي ختام الخاتمة أحمد الله تعالى الـذي بنعمتـه تـتم الـصالحات، وأسـأله أن يجعل ما كتبته خالصًا لوجهه الكريم، وأن يرزقني فيه التوفيق والسداد، وصـلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



الفهارس



فهرس الآيات التي وجهها البلاغيون
مرتبة حسب ترتيب السور في المصحف

السورة	الآية	الصفحة
طه	٣٩	٤٤٤
	٤٤	٢١٥
	٤٦	٤٨٢
	٤٩	٢٠١
الأنبياء	١٩	١١٣
الحج	١٨	٤١٧
	٧٥	٢٥٥
المؤمنون	٢٧	٢٩٠
الفرقان	١٢	٤٠٦
	٥٩	٤٢٦
الشعراء	٢٣	٢٠١
	٢٣-٢٨	٢٩٨
النمل	٥٠	٢٧٩
		٣٧٦
		٥٣٧
	٦٥	١١٣
القصص	٨	١٧٥
	٨٨	٣٥٨
الروم	٥٠	٢٦٥
		٣٨٧

السورة	الآية	الصفحة
السجدة	٤	٤٢٦
	٦	٢٤٧
الأحزاب	٥٧	٤٦٨
	٧٢	٤١٣
سبأ	٣	١١٢
	٢٤	١١٣
فاطر	٤٣	٣٢٢
يس	٩	٥٠٠
	٧١	٣٥١
	٨٢	٤٩٦
		٥٢٦
الصافات	١٢	٢٢٨
ص	٧٥	١٠٩
		٣٣٠
		٣٥١
		٤٥٠
الزمر	٦٢	٢٧٥
		٥٦٩
	٦٧	٣٢٨
		٤٥٠
		٤٥٦

فهرس المسائل العقدية



ثبت المصادر والمراجع

١- إبطال التأويلات- لأبي يعلى- تحقيق محمد النجدي- دار إيلاف الدولية- الكويت.

٢- أبو المطرف أحمد بن عميرة: حياته وآثاره- لمحمد بن شريفة- منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي- جامعة محمد الخامس- المغرب.

٣- الإتقان في علوم القرآن- للسيوطي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- المكتبة العصرية- بيروت- ١٤٠٨هـ.

٤- الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب "سير أعلام النبلاء"- لجمال بن أحمد بن بشير بادي- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.

٥- إثبات اليد لله- للذهبي- ضمن مجموع فيه ثلاث رسائل- تحقيق عبد الله البراك- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٦- إثبات صفة العلو- لموفق الدين ابن قدامة- تحقيق أحمد الغامدي- مكتبة العلوم والحكم- المدينة النبوية- الطبعة الأولى/١٤٠٩هـ.

٧- الإحاطة في أخبار غرناطة- للسان الدين ابن الخطيب- تحقيق محمد عنان- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الأولى/١٣٩٥هـ.

٨- أدب الكاتب- لابن قتيبة- تحقيق محمد الدالي- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٦هـ.

٩- الأدب المفرد- للبخاري- دار الصديق- السعودية: الجبيل- الطبعة الثانية/١٤٢١هـ.

١٠- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد- لسعود العريفي- دار عالم الفوائد- مكة المكرمة- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

١١- آراء المعتزلة الأصولية- لعلي الضويحي- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٧هـ.

١٢- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب- لياقوت الحموي- تحقيق إحسان عباس- دار الغرب الإسلامي- بيروت- الطبعة الأولى/١٩٩٣م.

١٣- إرشاد العقل السليم- لأبي السعود العمادي- دار إحياء التراث العربي- بيروت.

١٤- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول- للشوكاني- تحقيق شعبان إسماعيل- دار الكتبي- مصر- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

١٥- الإرشاد- لأبي المعالي الجويني- تحقيق أسعد تميم- مؤسسة الكتب الثقافية- الطبعة الأولى/١٤٠٥هـ.

١٦- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل- للألباني- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٥هـ.

١٧- أساس التقديس- للفخر الرازي- مطبعة كردستان العلمية- مصر- ١٣٢٨هـ.

١٨- أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية – لصباح عبيد دراز – مطبعة الأمانة – مصر – الطبعة الأولى/ ١٤٠٦هـ.

١٩- أسرار البلاغة- لعبد القاهر الجرجاني- تحقيق محمود شاكر- دار المدني- جدة- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

٢٠- الأسلوب الحكيم- لمحمد الصامل- بحث في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -بحوث في اللغة العربية- العدد الخامس عشر- شعبان ١٤١٦هـ.

٢١- الأسلوب في الإعجاز البلاغي- لمحمد الكواز- جمعية الدعوة الإسلامية العالمية- ليبيا.

٢٢- أسماء الله الحسنى- لأحمد مختار عمر- عالم الكتب- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

٢٣- أسماء الله الحسنى- لعبد الله بن صالح الغصن- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

٢٤- الأسماء والصفات في معتقد أهل السنة والجماعة- لعمر بن سليمان الأشقر- دار النفائس- الأردن- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

٢٥- الأسماء والصفات- للبيهقي- تحقيق عبد الله الحاشدي- مكتبة السوادي- جدة- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

٢٦- الإشارات والتنبيهات- لمحمد بن علي الجرجاني- تحقيق عبد القادر حسين- دار نهضة مصر- القاهرة.

- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز = مجاز القرآن.

٢٧- الإصابة في تمييز الصحابة- لابن حجر العسقلاني- تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

- أصول البلاغة = تجريد البلاغة

٢٨- أصول الدين- لأبي منصور البغدادي- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠١هـ.

٢٩- أصول الدين- للفخر الرازي- مراجعة طه عبد الرؤوف- مكتبة الكليات الأزهرية- الأزهر.

٣٠- أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة- لعائشة المناعي- دار الثقافة- الدوحة- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

٣١- الأضحوية في المعاد- للفخر الرازي- تحقيق حسن عاصي- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٧هـ.

٣٢- الأضداد- لمحمد بن القاسم الأنباري- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- دائرة المطبوعات والنشر- الكويت- ١٩٦٠م.

٣٣- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن- للشنقيطي- عالم الكتب- بيروت.

٣٤- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة- لمنير سلطان- منشأة المعارف- الإسكندرية- الطبعة الثالثة/١٩٨٦م.

٣٥- إعراب القرآن- لأبي جعفر النحاس- عالم الكتب ومطبعة النهضة العربية- الطبعة الثانية/١٤٠٥هـ.

٣٦- أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة-للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي- تحقيق أحمد علي علوش مدخلي- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.

٣٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين- لابن قيم الجوزية- مراجعة طه عبد الرؤوف- دار الجيل- بيروت- ١٩٧٣م.

٣٨- الأعـــلام- للزركلـــي- دار العلـــم للملايـــين- بـــيروت- الطبعـــة الثامنة/١٩٨٩م.

٣٩- أعيـان الـشيعة- لمحـسن الأمـين العـاملي- دار التعـارف للمطبوعـات- بيروت- ١٤٠٦هـ.

٤٠- أعيان العصر وأعوان النصر- لصلاح الدين الصفدي- تحقيـق علـي أبـو زيد وآخرين- دار الفكر- دمشق- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

٤١- الأفعال في القـرآن الكـريم- لعبـد الحميـد الـسيد- دار البيـان العربـي- جدة- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

٤٢- الأقصى القريب- لزين الدين التنوخي- مطبعة السعادة- مصر- الطبعة الأولى/١٣٢٧هـ.

٤٣- أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليـل- لابـن تيميـة- ضـمن مجموع الفتاوى- الجزء الثامن = مجموع فتاوى شيخ الإسلام.

٤٤- الإكسير في قواعد التفـسير- لـنجم الـدين الطـوفي- تحقيـق عبـد القـادر حسين- مكتبة الآداب- القاهرة.

٤٥- أمالي ابن الشجري- تحقيق محمود الطناحي- مكتبة الخانجي- القـاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

- أمالي المرتضى = غرر الفوائد

٤٦- الإمام شرف الدين الطيبي- لعبـد الحميـد هنـداوي- المكتبـة التجاريـة- مكة المكرمة.

٤٧- إمعان في أقسام القـرآن- لعبـد الحميـد الفراهـي- دار القلـم- دمـشق- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

٤٨- الإنصاف- للباقلاني- تحقيق عماد الدين حيدر- عالم الكتب- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ.

٤٩- إنقاذ البشر- للشريف المرتضى- ضمن رسائل العدل والتوحيد = رسائل العدل والتوحيد.

٥٠- إنكار المجاز عند ابن تيمية- لإبراهيم التركي- دار المعراج الدولية- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٥١- أنوار التنزيل وأسرار التأويل- لناصر الدين البيضاوي- دار صادر- بيروت.

٥٢- أوضح المسالك لألفية ابن مالك- لابن هشام- ومعه عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك لمحمد محيي الدين عبد الحميد- المكتبة العصرية- بيروت.

٥٣- إيثار الحق على الخلق- لابن الوزير- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٧هـ.

٥٤- الإيضاح- للخطيب القزويني- شرح محمد عبد المنعم خفاجي- الشركة العالمية للكتاب- بيروت/١٩٨٩م.

٥٥- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الفنون- لإسماعيل باشا البغدادي- دار الفكر- بيروت- ١٤١٠هـ.

٥٦- الإيمان الأوسط- لابن تيمية- ضمن مجموع الفتاوى- الجزء السابع = مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

٥٧- الإيمان لابن أبي شيبة- تحقيق الألباني- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٣هـ.

٥٨- الإيمان- لابن تيمية-تحقيق الألباني- المكتب الإسلامي- بيروت/١٤٠٦هـ.
٥٩- الإيمان- لابن منده- تحقيق د.علي محمد الفقيهي- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٧هـ.
٦٠- الإيمان-لمحمد نعيم ياسين- مكتبة السنة- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.
٦١- ابن عثيمين: الإمام الزاهد- لناصر الزهراني- دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الأولى/١٤٢٢هـ.
٦٢- اجتماع الجيوش الإسلامية- لابن قيم الجوزية- تحقيق عواد المعتق- مطابع الفرزدق- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.
٦٣- ارتشاف الضرب من لسان العرب- لأبي حيان الأندلسي- تحقيق مصطفى النماس- مطبعة المدني- مصر- الطبعة الأولى/١٤٠٩هـ.
٦٤- الاستعارة- لمحمد السيد شيخون- مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة- الطبعة الثانية/١٤٠٤هـ.
٦٥- اقتضاء الصراط المستقيم- لابن تيمية-تحقيق ناصر العقل- مكتبة الرشد- الطبعة الأولى/١٤٠٤هـ.
٦٦- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار-لابن أبي الخير العمراني- تحقيق سعود الخلف- مكتبة أضواء السلف- المدينة- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.
٦٧- الانتصارات الإسلامية- للطوفي- تحقيق سالم القرني- مكتبة العبيكان- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٦٨- الانتصاف من الكشاف- لابن المنير- بحاشية الكشاف للزمخشري= الكشاف.

٦٩- البحر المحيط- لأبي حيان الأندلسي- دار الفكر- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٣هـ.

٧٠- بدائع الفوائد- لابن قيم الجوزية-مكتبة القاهرة- مراجعة محمود غيث- الطبعة الثانية عن نسخة إدارة الطباعة المنيرية/١٣٩٢هـ.

٧١- البداية والنهاية- لابن كثير- تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرين- دار الكتب العلمية بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٥هـ.

٧٢- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع- للشوكاني- دار الكتاب الإسلامي- القاهرة.

٧٣- بديع القرآن- لابن أبي الإصبع- تحقيق د.حفني محمد شرف- نهضة مصر للطباعة والنشر- مصر.

٧٤- البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية- لجميل عبد المجيد- الهيئة المصرية العامة للكتاب/١٩٩٨م.

٧٥- البديع: المصطلح والقيمة- لعبد الواحد علام- مكتبة الشباب- مصر/١٩٩٢م.

٧٦- براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين-لعبد العزيز الحميدي- دار ابن عفان- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ.

٧٧- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن- لكمال الدين لزملكاني-تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي- مطبعة العاني- بغداد- الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ.

٧٨- البرهان في علوم القرآن- لبدر الدين الزركشي- تحقيق يوسف المرعشلي وآخرين- دار المعرفة- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٠هـ.

٧٩- البسيط – للواحدي- مخطوط، منه نسخة مصورة بالمكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض.

٨٠- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز- للفيروزأبادي- تحقيق محمد النجار- المكتبة العلمية- بيروت.

٨١- البصائر والذخائر- لأبي حيان التوحيدي- تحقيق وداد القاضي- دار صادر- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.

٨٢- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة- للسيوطي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- المكتبة العصرية- بيروت.

٨٣- البلاغة العربية-لعلي زايد- مكتبة الشباب- مصر.

٨٤- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار- لعبد الفتاح لاشين- دار الفكر العربي.

٨٥- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري- لمحمد أبو موسى- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الثانية/١٤٠٨هـ.

٨٦- بلاغة الكلمة والجملة والجمل- لمنير سلطان- منشأة المعارف- الإسكندرية- الطبعة الثالثة/١٩٩٦م.

٨٧- البلاغة تطور وتاريخ- لشوقي ضيف- دار المعارف- القاهرة- الطبعة الثامنة/١٩٩٢م.

٨٨- البلاغة وقضايا المشترك اللفظي- لعبد الواحد الشيخ- مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية/١٩٨٦م.

٨٩- بيان إعجاز القرآن- للخطابي- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن = ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
٩٠- البيان العربي- لبدوي طبانة-دار المنارة-جدة- الطبعة السابعة/١٤٠٨هـ.
٩١- بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب- لشمس الدين الأصفهاني- تحقيق د. محمد مظهر بق- جامعة أم القرى- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.
٩٢- بيان تلبيس الجهمية- لابن تيمية-تحقيق محمد بن قاسم- دار القاسم- الرياض- الطبعة الثانية/١٤٢١هـ.
٩٣- البيان في ضوء أساليب القرآن- لعبد الفتاح لاشين- دار المعارف- القاهرة.
٩٤- البيان والتبيين- للجاحظ- تحقيق عبد السلام هارون- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الخامسة/١٤٠٥هـ.
٩٥- تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية- لمهدي السامرائي-الكتب الإسلامي- دمشق- الطبعة الأولى/١٣٩٧هـ.
٩٦- تأويل مختلف الحديث- لابن قتيبة- دار الكتاب العربي- بيروت.
٩٧- تأويل مشكل القرآن- لابن قتيبة- تحقيق أحمد صقر- المكتبة العلمية- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠١هـ.
٩٨- تاج العروس- للزبيدي- تحقيق علي شيري- دار الفكر- بيروت/١٤١٤هـ.
٩٩- تاريخ بغداد- للخطيب البغدادي- تحقيق مصطفى عطا- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

١٠٠- تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها- للمراغي- شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- الطبعة الأولى/١٣٦٩هـ.

١٠١- التبيان في إعراب القرآن- لأبي البقاء العكبري- تحقيق علي البجاوي- دار إحياء الكتب العربية- مصر.

١٠٢- التبيان في أقسام القرآن- لابن قيم الجوزية- تحقيق محمد حامد الفقي- دار المعرفة- بيروت/١٤٠٢هـ.

١٠٣- التبيان في البيان- لشرف الدين الطيبي- تحقيق عبد الحميد هنداوي- المكتبة التجارية- مكة المكرمة.

١٠٤- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن- لكمال الدين الزملكاني- تحقيق أحمد مطلوب و خديجة الحديثي- مطبعة العاني- بغداد- الطبعة الأولى/١٣٨٣هـ.

١٠٥- تجريد البلاغة- لكمال الدين ميثم البحراني- تحقيق عبد القادر حسين- دار الثقافة- قطر- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

١٠٦- تحرير التحبير- لابن أبي الإصبع المصري- تحقيق د.حفني محمد شرف- طبعة لجنة إحياء التراث الإسلامي- الجمهورية العربية المتحدة.

- التحرير والتنوير = تفسير التحرير والتنوير.

١٠٧- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد- للباجوري- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٣هـ.

١٠٨- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي- للسيوطي- تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف- دار الفكر- بيروت.

١٠٩- التدمرية- لابن تيمية- تحقيق محمد السعوي- مكتبة العبيكان- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.
١١٠- تذكرة الحفاظ- للذهبي- دار إحياء التراث العربي.
١١١- التذكرة الحمدونية- لابن حمدون- تحقيق إحسان وبكر عباس- دار صادر- بيروت- الطبعة الأولى/١٩٩٦م.
١١٢- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة- لوليد قصاب- دار الثقافة- الدوحة/١٤٠٥هـ.
١١٣- التسعينية- لابن تيمية- تحقيق محمد العجلان- مكتبة المعارف- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ.
١١٤- تصريف الأفعال والأسماء في ضوء أساليب القرآن- لمحمد سالم محيسن- دار الكتاب العربي- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ.
١١٥- التعليل في القرآن الكريم- لمحمد سالم محمد- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.
- تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم.
١١٦- تفسير الإمام مجاهد- تحقيق محمد أبو النيل- دار الفكر الإسلامي- مصر- الطبعة الأولى/١٤١٠هـ.
- تفسير البغوي = معالم التنزيل.
- تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل.
١١٧- تفسير التحرير والتنوير- للطاهر بن عاشور.
- تفسير الطبري = جامع البيان.
١١٨- تفسير القرآن العظيم- لابن كثير- تحقيق سامي السلامة- دار طيبة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

١١٩- التفسير الكبير- للفخر الرازي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة الثانية/١٤١٧هـ.

١٢٠- التفسير اللغوي للقرآن الكريم- لمساعد الطيار-دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الأولى/١٤٢٢هـ.

١٢١- التفسير والمفسرون- لمحمد حسين الذهبي- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الرابعة/١٤٠٩هـ.

١٢٢- تقريب التدمرية- لابن عثيمين- دار الوطن- الرياض- الطبعة لأولى/١٤١٢هـ.

١٢٣- التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد- للبسيلي التونسي- تحقيق عبد الله الطوالة- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

١٢٤- التلازم بين العقيدة والشريعة- لناصر العقل- دار الوطن- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

١٢٥- تلخيص المستدرك للذهبي- بهامش المستدرك= المستدرك للحاكم.

١٢٦- تلخيص المفتاح- للخطيب القزويني- تحقيق عبد الحميد هنداوي- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

١٢٧- تلخيص كتاب الاستغاثة- تحقيق محمد عجال- مكتبة الغرباء الأثرية- المدينة النبوية- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

١٢٨- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد- للإمام ابن عبد البر- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية.

١٢٩- التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات- لأبي المطرف ابن عميرة- تحقيق محمد ابن شريفة- مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.
١٣٠- تنزيه القرآن عن المطاعن- للقاضي عبد الجبار- دار النهضة العربية- بيروت.
١٣١- تهذيب اللغة- للأزهري- تحقيق عبد السلام هارون وآخرين.
١٣٢- التوحيد- لابن خزيمة- تحقيق عبد العزيز الشهوان- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة السادسة/١٤١٨هـ.
١٣٣- التوحيد- لابن مندة- تحقيق علي الفقيهي- مكتبة الغرباء- المدينة النبوية- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.
١٣٤- توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم- لأحمد ابن عيسى- تحقيق زهير الشاويش- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٦هـ.
١٣٥- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان- للسعدي- تحقيق عبد الرحمن اللويحق- مؤسسة الرسالة- الطبعة الأولى/١٤٢١هـ.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن-تحقيق محمد خلف الله ومحمد سلام- دار المعارف- القاهرة- الطبعة الرابعة.
١٣٦- الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر- لصلاح الصاوي- المنتدى الإسلامي- لندن- الطبعة الأولى/١٤١٤هـ.
١٣٧- جامع البيان في تأويل آي القرآن- لابن جرير الطبري- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ. ونسخة أخرى جامع البيان- لابن جرير الطبري- تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر- دار المعارف- مصر.

١٣٨- جامع العبارات في تحقيق الاستعارات- للطرودي التونسي- تحقيق محمد الجربي- الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع- ليبيا- الطبعة الأولى/١٩٨٦م.

١٣٩- الجامع الكبير- لضياء الدين ابن الأثير- تحقيق مصطفى جواد وجميل سعيد- المجمع العلمي العراقي/١٣٧٥هـ.

١٤٠- الجامع لأحكام القرآن- للقرطبي- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٩هـ.

١٤١- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس- لابن القاضي المكناسي- دار المنصور- الرباط/١٩٧٣م.

١٤٢- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام- لابن قيم الجوزية- تحقيق مشهور حسن سلمان- دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الثانية/١٤١٩هـ.

١٤٣- جماليات المفردة القرآنية- لأحمد ياسوف- دار المكتبي- دمشق- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

١٤٤- جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية- لمحمد أحمد لوح- دار عفان- السعودية: الخبر- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

١٤٥- الجني الداني في حروف المعاني- للمرادي- تحقيق طه محسن- مطابع جامعة الموصل/١٣٩٦هـ.

١٤٦- جوانب من سيرة الإمام عبد العزيز ابن باز- إعداد محمد الحمد- دار ابن خزيمة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٢٣هـ.

١٤٧- الجواهر المضية في طبقات الحنفية- لمحيي الدين بن عبد القادرالقرشي- تحقيق عبد الفتاح الحلو- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثانية/١٤١٣هـ.

١٤٨- جوهر الكنز- لنجم الدين ابن الأثير- تحقيق محمد زغلول سلام- منشأة المعارف- الاسكندرية.

- حاشية ابن المنير على الكشاف = الانتصاف.

١٤٩- حاشية الحفيد على شرح العصام، بهامش حاشية الصبان- المطبعة الخيرية- القاهرة/١٣٢١هـ.

١٥٠- حاشية الدسوقي على مختصر السعد- ضمن شروح التلخيص = شروح التلخيص.

١٥١- حاشية السيد الشريف على المطول= المطول للتفتازاني.

- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي = عناية القاضي.

١٥٢- حاشية الصبان على شرح العصام على السمرقندية، وبهامشها حاشية حفيد العصام على شرح العصام- المطبعة الخيرية- القاهرة/١٣٢١هـ.

١٥٣- حاشية يس العليمي على شرح التصريح- دار الفكر- بيروت.

١٥٤- الحجة في بيان المحجة- لقوام السنة الأصبهاني- تحقيق محمد المدخلي ومحمد أبو رحيم- دار الراية- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١١هـ.

١٥٥- حسن التوسل إلى صناعة الترسل- لشهاب الدين الحلبي- تحقيق أكرم عثمان يوسف- دار الرشيد للنشر- بغداد.

١٥٦- حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين- لعبد الرحيم السلمي- دار المعلمة- الطبعة الأولى/١٤٢١هـ.

١٥٧- حلية المحاضرة- لأبي علي الحاتمي- تحقيق جعفر الكتاني- وزارة الثقافة والإعلام- العراق/١٩٧٩م.

١٥٨- حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي- لأحمد جبار ومحمد أبلاغ- جامعة محمد الخامس- المغرب- الطبعة الأولى/٢٠٠١م.

١٥٩- الحيدة- لأبي الحسن الكناني- تحقيق علي الفقيهي- مكتبة العلوم والحكم- المدينة النبوية/١٤١٥هـ.

١٦٠- خزانة الأدب وغاية الأرب- لابن حجة الحموي- شرح عصام شعيتو- دار مكتبة الهلال- بيروت- الطبعة الأولى/١٩٨٧م.

١٦١- خصائص التراكيب- لمحمد أبو موسى- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الرابعة/١٤١٦هـ.

١٦٢- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية- لعبد العظيم المطعني- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

١٦٣- الخصائص- لابن جني- تحقيق محمد النجار- دار الكتاب العربي- بيروت.

١٦٤- خلق أفعال العباد- للبخاري- تحقيق محمد بن بسيوني- مكتبة التراث الإسلامي- القاهرة.

١٦٥- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون- للسمين الحلبي- تحقيق أحمد الخراط- دار القلم- دمشق- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

١٦٦- الدر المنثور في التفسير بالمأثور- للسيوطي- دار المعرفة- بيروت.

١٦٧- درء تعارض العقل والنقل- لابن تيمية- تحقيق محمد رشاد سالم- مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الطبعة الأولى/١٤٠١هـ.

١٦٨- دراسات في علم البديع- لأحمد محمد علي- مطبعة الأمانة- مصر- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

١٦٩- دراسات في فقه اللغة- لصبحي الصالح- دار العلم للملايين- بيروت- الطبعة الثانية عشرة/١٩٨٩م.

١٧٠- دراسات لأسلوب القرآن الكريم- لمحمد عبد الخالق عظيمة- دار الحديث- القاهرة.

١٧١- دراسة عقدية لبعض الصفات التي يدعى أنها من باب المشاكلة- ليوسف السعيد- بحث في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- العدد الثاني والثلاثون- شوال ١٤٢١هـ.

١٧٢- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة- لابن حجر العسقلاني- تحقيق محمد جاد الحق- دار الكتب الحديثة- مصر- الطبعة الثانية/١٣٨٥هـ.

١٧٣- دفع إيهام الاضطراب- للشنقيطي- ملحق بأضواء البيان- الجزء العاشر = أضواء البيان.

١٧٤- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه- لابن الجوزي- تحقيق حسن السقاف- دار الإمام النووي- الأردن- الطبعة الثالثة/١٤١٣هـ.

١٧٥- دلائل الإعجاز- لعبد القاهر الجرجاني- تحقيق محمود شاكر- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الثانية/١٤١٠هـ.

١٧٦- دلالات التراكيب- لمحمد أبو موسى- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الثانية/١٤٠٨هـ.

١٧٧- دلالة الألفاظ- لإبراهيم أنيس- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة السادسة/١٩٩١م.

١٧٨- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب- لابن فرحون المالكي- تحقيق محمد أبو النور- مكتبة التراث- القاهرة.

١٧٩- ديوان أبي العتاهية- شرح مجيد طراد- دار الكتاب العربي- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

١٨٠- ديوان الأعشى الكبير- شرح وتعليق م. محمد حسين- مكتبة الآداب- الجماميز.

١٨١- ديوان النابغة الذبياني- شرح عباس عبد الساتر- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٥هـ.

١٨٢- ديوان امرئ القيس- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- دار المعارف- مصر- الطبعة الخامسة.

١٨٣- ديوان حميد بن ثور الهلالي- صنعة عبد العزيز الميمني- الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة- ١٣٨٤هـ.

١٨٤- ديوان ذي الرمة بشرح الباهلي ورواية ثعلب- تحقيق عبد القدوس أبو صالح- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤١٤هـ.

١٨٥- ديوان زهير بن أبي سلمى- دار صادر- بيروت- ١٣٨٤هـ.

١٨٦- ديوان زيد الخيل الطائي- صنعة نوري القيسي- مطبعة النعمان- النجف.

١٨٧- ديوان صفي الدين الحلي- دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت- الطبعة الثالثة/١٩٨٣م.

١٨٨- ديوان طرفة بن العبد- دار صادر- بيروت.

١٨٩- ديوان قيس بن الخطيم- تحقيق ناصر الدين الأسد- دار صادر- بيروت- الطبعة الثانية/١٣٨٧هـ.

١٩٠- ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل- جمع حنبل بن إسحاق- تحقيق محمد نغش- دار نشر الثقافة- مصر- الطبعة الأولى/١٣٩٧هـ.

١٩١- ذم التأويل- لابن قدامة- تحقيق بدر البدر- الدار السلفية- الكويت- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

١٩٢- الذيل على طبقات الحنابلة- لابن رجب = طبقات الحنابلة.

١٩٣- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة- لأبي عبد الله المراكشي- تحقيق محمد بن شريفة- دار الثقافة- بيروت.

١٩٤- رأي في قرينة المجاز- لأحمد محمد علي- بحث في مجلة جامعة الأزهر- فرع المنوفية- العدد الثاني عشر- ١٤١٢هـ.

١٩٥- الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم- لابن تيمية- ضمن مجموع الفتاوى- الجزء الثاني = مجموع فتاوى شيخ الإسلام.

١٩٦- الرد على الجهمية- للدارمي- تحقيق بدر البدر- الدار السلفية- الكويت- الطبعة الأولى/١٤٠٥هـ.

١٩٧- الرد على الجهمية والزنادقة- للإمام أحمد- تحقيق عبد الرحمن عميرة- دار اللواء- الرياض- الطبعة الثانية/١٤٠٢هـ.

١٩٨- الرد على منكر صفتي الوجه واليدين- لسعيد الغامدي- دار الأندلس الخضراء- جدة- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.
- رسائل العدل والتوحيد- تحقيق محمد عمارة- دار الهلال- ١٩٧١م.
١٩٩- الرسالة الأكملية- لابن تيمية- ضمن مجموع الفتاوى- الجزء السادس = مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
٢٠٠- الرسالة المدنية- لابن تيمية- تحقيق الوليد الفريان- دار طيبة- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.
٢٠١- رسالة في قنوت الأشياء كلها لله- لابن تيمية- ضمن جامع الرسائل- تحقيق محمد رشاد سالم- دار العطاء- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٢٢هـ.
٢٠٢- الرسل والرسالات- لعمر الأشقر- مكتبة الفلاح- الكويت- الطبعة الثالثة/١٤٠٥هـ.
٢٠٣- رصف المباني في شرح حروف المعاني- للمالقي- تحقيق أحمد الخراط- دار القلم- دمشق- الطبعة الثانية/١٤٠٥هـ.
٢٠٤- روح المعاني- للألوسي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة الرابعة مصورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية/١٤٠٥هـ.
٢٠٥- الروض المريع في صناعة البديع- لابن البناء العددي- تحقيق رضوان بنشقرون- دار النشر المغربية- الدار البيضاء- ١٩٨٥م.
٢٠٦- روضة الفصاحة- لزين الدين الرازي- تحقيق أحمد النادي شعلة- دار الطباعة المحمدية- مصر- الطبعة الأولى/١٤٠٢هـ.

٢٠٧- روضة الناظر وجنة المناظر- لموفق الدين ابن قدامة- تحقيق عبد الكريم النملة- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الثالثة/١٤١٥هـ.

٢٠٨- زاد المسير- لابن الجوزي- المكتب الإسلامي- بيروت.

٢٠٩- سر الفصاحة- لابن سنان الخفاجي- تحقيق علي فودة- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.

٢١٠- سلسلة الأحاديث الصحيحة- للألباني- دار المعارف للنشر والتوزيع- الرياض.

٢١١- السنة- لابن أبي عاصم- بتخريج الألباني- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٥هـ.

٢١٢- السنة- لعبد الله بن الإمام أحمد- تحقيق محمد القحطاني- دار ابن القيم- الدمام- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

٢١٣- سنن أبي داود- تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد- دار الحديث- بيروت- الطبعة الأولى/١٣٨٨هـ.

٢١٤- سنن ابن ماجه- تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- المكتبة العلمية- بيروت.

٢١٥- سنن الترمذي- تحقيق أحمد شاكر- مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر- الطبعة الثانية/١٣٩٨هـ.

٢١٦- سنن النسائي- عناية عبد الفتاح أبو غدة- مكتبة المطبوعات الإسلامية- سوريا: حلب- ١٤٠٦هـ.

٢١٧- سير أعلام النبلاء- للذهبي- تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة التاسعة/١٤١٣هـ.

٢١٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب- لابن العماد الحنبلي-دار الفكر- الطبعة الأولى/١٣٩٩هـ.
٢١٩- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة- لأبي القاسم هبة الله اللالكائي- تحقيق أحمد سعد حمدان- دار طيبة- الرياض.
٢٢٠- شرح أصول الإيمان- لمحمد بن صالح بن عثيمين- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٠هـ.
٢٢١- شرح الأصول الخمسة- للقاضي عبد الجبار- تحقيق عبد الكريم عثمان- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الأولى/١٣٨٤هـ.
٢٢٢- شرح التلخيص- للبابرتي- تحقيق محمد مصطفى رمضان صوفية- المنشأة العامة للنشر- ليبيا- الطبعة الأولى/١٩٨٣م.
٢٢٣- شرح السنة- للإمام البغوي- تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرناؤط- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٣هـ.
٢٢٤- شرح العصام على السمرقندية- المطبعة الخيرية- القاهرة- ١٣٢١هـ.
٢٢٥- شرح العقيدة الأصفهانية- لابن تيمية- تحقيق سعيد بن نصر- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٢٢هـ.
٢٢٦- شرح العقيدة الطحاوية- لابن أبي العز الدمشقي- تحقبق عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة السادسة/١٤١٤هـ.
٢٢٧- شرح العقيدة الواسطية- لابن عثيمين = مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد العثيمين.
- شرح الكافية البديعية = نتائج الألمعية

٢٢٨- شرح الكوكب المنير- لابن النجار- تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد- مكتبة العبيكان- الرياض- ١٤١٨هـ.

٢٢٩- شرح المعلقات العشر- للخطيب التبريزي- تحقيق فخر الدين قباوة- دار الفكر- دمشق- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

٢٣٠- شرح المواقف- للسيد الشريف الجرجاني- عناية محمد بدر الدين النعساني- مطبعة السعادة- مصر- الطبعة الأولى/١٣٢٥هـ.

- شرح جوهرة التوحيد = تحفة المريد.

٢٣١- شرح حديث النزول- لابن تيمية- تحقيق محمد الخميس- دار العاصمة- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٨هـ.

٢٣٢- شرح ديوان الحماسة لأبي زكريا التبريزي- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- مطبعة حجازي- القاهرة.

٢٣٣- شرح ديوان الحماسة- لأبي علي المرزوقي- تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون- مطبعة لجنة التأليف والترجمة- القاهرة- الطبعة الأولى/١٣٧٢هـ.

٢٣٤- شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن- لعالم مجهول- تحقيق زكريا سعيد علي- دار الفكر العربي- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

٢٣٥- دروس البلاغة- لحفني ناصف وآخرين- شرح الشيخ محمد العثيمين- عناية محمد المطيري- مكتبة أهل الأثر- الكويت- الطبعة الأولى/١٤٢٥هـ.

٢٣٦- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري- للغنيمان- دار العاصمة- الرياض- الطبعة الثانية/١٤٢٢هـ.

- شرح مختصر ابن الحاجب = بيان المختصر
- شروح التلخيص- دار السرور- بيروت.
٢٣٧- الشريعة- لأبي بكر الآجري- تحقيق عبد الله الدميجي- دار الوطن- الرياض- الطبعة الثانية/١٤٢٠هـ.
٢٣٨- شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة- لخليل الموصلي- دار الكتاب العربي- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٠هـ.
٢٣٩- شعر زيد الخيل الطائي- صنعة د أحمد مختار البرزة- دار المأمون- دمشق وبيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.
٢٤٠- شفاء العليل- لابن القيم- تحقيق عمر الحفيان- مكتبة العبيكان- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ.
٢٤١- الشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز- لنجاح الظهار- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.
٢٤٢- الصاحبي- لابن فارس- تحقيق أحمد صقر- مطبعة عيسى البابي الحلبي- القاهرة.
٢٤٣- الصارم المنكي في الرد على السبكي- لابن عبد الهادي- تحقيق إسماعيل الأنصاري- منشورات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء- السعودية- ١٤٠٣هـ.
٢٤٤- الصبغ البديعي- لأحمد موسى- دار الكتاب العربي- القاهرة- ١٣٨٨هـ.
٢٤٥- الصحاح- للجوهري- تحقيق أحمد عطار- دار العلم للملايين- بيروت- الطبعة الرابعة/١٩٩٠م.

٢٤٦- صحيح الأدب المفرد- للألباني- دار الصديق- السعودية: الجبيل- الطبعة الثانية/١٤١٥هـ.

٢٤٧- صحيح البخاري مع فتح الباري = فتح الباري.

٢٤٨- صحيح الجامع الصغير وزيادته- للألباني- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٨هـ.

٢٤٩- صحيح سنن أبي داود- للألباني- مكتب التربية العربي لدول الخليج- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٠٩هـ.

٢٥٠- صحيح سنن ابن ماجه- للألباني- مكتب التربية العربي لدول الخليج- الرياض- الطبعة الثالثة/١٤٠٨هـ.

٢٥١- صحيح سنن الترمذي- للألباني- مكتب التربية العربي لدول الخليج- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.

٢٥٢- صحيح مسلم- تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- المكتبة الإسلامية- تركيا- الطبعة الأولى/١٣٧٤هـ.

٢٥٣- الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم- لموفق الدين ابن قدامة- ضمن مجموع فيه ثلاث رسائل- تحقيق عبد الله البراك- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٢٥٤- صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة- لعلوي بن عبد القادر السقاف- دار الهجرة- الثقبة- الطبعة الأولى/١٤١٤هـ.

٢٥٥- صفحات من حياة علامة القصيم الشيخ عبد الرحمن السعدي- لعبد الله الطيار- دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

٢٥٦- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة- للإمام ابن قيم الجوزية- تحقيق علي الدخيل الله- دار العاصمة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.

٢٥٧- الصورة البلاغية عند بهاء الدين السبكي- لمحمد بركات أبو علي- دار الفكر- الأردن- الطبعة الثانية/١٤٠٣هـ.

٢٥٨- طبقات الحنابلة- لابن أبي يعلى- وملحق به ذيل الطبقات لابن رجب- دار المعرفة- بيروت.

٢٥٩- طبقات الشافعية الكبرى- لتاج الدين السبكي- تحقيق محمود الطناحي والحلو- مطبعة البابي الحلبي- القاهرة- الطبعة الأولى.

٢٦٠- طبقات المعتزلة- لابن المرتضى- تحقيق سوسنه ديفلد- نشر فرانز شتاينر- فيسبادن.

٢٦١- طراز الحلة وشفاء الغلة- لشهاب الدين الرعيني- تحقيق رجاء السيد الجوهري- مؤسسة الثقافة الجامعية- الإسكندرية.

٢٦٢- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز- ليحيى بن حمزة العلوي- مراجعة وضبط محمد عبد السلام شاهين- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ. ونسخة أخرى لم تكتمل: بتحقيق عبد المحسن العسكر- رسالة دكتوراه لم تنشر- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي.

٢٦٣- طريق الهجرتين وباب السعادتين- لابن قيم الجوزية- تحقيق بشير عيون- مكتبة المؤيد- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.

٢٦٤- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار- لناصر الدين البيضاوي- تحقيق محمد جوهري- دار الاعتصام- مصر- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

٢٦٥- ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي- لسفر الحوالي- مكتبة الطيب- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

٢٦٦- ظلال الجنة في تخريج كتاب السنة- للألباني = كتاب السنة لابن أبي عاصم.

٢٦٧- العبودية- لابن تيمية- تحقيق علي حسن عبد الحميد- دار الأصالة- الإسماعيلية- الطبعة الثالثة/١٤١٩هـ.

٢٦٨- العجاب في بيان الأسباب- لابن حجر العسقلاني- تحقيق عبد الحكيم الأنيس- دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

٢٦٩- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح- لبهاء الدين السبكي- ضمن شروح التلخيص- دار السرور- بيروت.

٢٧٠- عقائد الثلاث والسبعين فرقة- لأبي محمد اليمني- تحقيق محمد الغامدي- مكتبة العلوم والحكم- المدينة النبوية- الطبعة الأولى/١٤١٤هـ.

٢٧١- عقيدة أهل السنة والجماعة- لابن عثيمين- منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- السعودية- ١٤٠٥هـ.

٢٧٢- العقيدة الصحيحة وما يضادها- لابن باز- ضمن مجموع فتاوى ابن باز = مجموع فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز.

٢٧٣- العقيدة الطحاوية- للإمام أبي جعفر الطحاوي- تعليق: الشيخ عبد العزيز ابن باز- الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء- الرياض- ١٤٠٩هـ.

٢٧٤- العقيدة الواسطية- لابن تيمية- ضمن مجموع الفتاوى - الجزء الثالث = مجموع الفتاوى.
٢٧٥- عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن ولغة العرب- لأحمد محمد علي "عبده زايد"- دار الصحوة- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤٢١هـ.
٢٧٦- علم البديع- لبسيوني فيود- مطبعة السعادة- مصر- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.
٢٧٧- علم الدلالة- لأحمد مختار عمر- عالم الكتب- القاهرة- الطبعة الثالثة/١٩٩٢م.
٢٧٨- علم المعاني- لبسيوني فيود- مكتبة وهبة- القاهرة.
٢٧٩- علم المعاني- لدرويش الجندي- دار نهضة مصر.
٢٨٠- العلو للعلي العظيم- للذهبي- تحقيق عبد الله البراك- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ.
٢٨١- علوم البلاغة- لأحمد مصطفى المراغي- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٦هـ.
٢٨٢- عمدة الحفاظ- للسمين الحلبي- تحقيق محمد ألتونجي- عالم الكتب- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٤هـ.
٢٨٣- عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي- للشهاب الخفاجي- دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي- بيروت.
٢٨٤- العين- للخليل بن أحمد- تحقيق المخزومي والسامرائي- منشورات وزارة الثقافة والإعلام- العراق- ١٩٨٠م.

٢٨٥- غرر الفوائد ودرر القلائد- للشريف المرتضى- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- دار الفكر العربي- القاهرة/١٩٨٩م.

٢٨٦- فتح الباري- لابن حجر العسقلاني- تحقيق ابن باز، وترقيم عبد الباقي- دار المعرفة- بيروت.

٢٨٧- فتح القدير- للشوكاني- دار الفكر- بيروت- ١٤٠٣هـ.

٢٨٨- فتح رب البرية بتلخيص الحموية- لابن عثيمين = مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد العثيمين.

٢٨٩- الفتوحات الربانية- لابن علان الصديقي- دار إحياء التراث العربي- لبنان.

٢٩٠- الفتوى الحموية الكبرى- لابن تيمية- تحقيق حمد التويجري- دار الصميعي- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٢٩١- الفصل في الملل والنحل- لابن حزم- تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة- دار الجيل- بيروت.

٢٩٢- فض الختام عن التورية والاستخدام- لصلاح الدين الصفدي- تحقيق المحمدي عبد العزيز الحناوى- دار الطباعة المحمدية- مصر- الطبعة الأولى/١٣٩٩هـ.

٢٩٣- فقه السيرة- لمحمد الغزالي- تحقيق الألباني- دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة السابعة/١٩٧٦م.

٢٩٤- الفقيه والمتفقه- للخطيب البغدادي- تحقيق عادل العزازي- دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.

٢٩٥- الفلك الدائر على المثل السائر- لابن أبي الحديد- تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة- دار الرفاعي- الرياض- الطبعة الثانية/١٤٠٤هـ.
٢٩٦- فن الاستعارة- لأحمد الصاوي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ١٩٧٩م.
٢٩٧- فنون التصوير البياني- لتوفيق الفيل- منشورات ذات السلاسل- الكويت- الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ.
٢٩٨- الفوائد الغياثية- لعضد الدين الإيجي- تحقيق عاشق حسين- دار الكتاب المصري- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.
٢٩٩- فوات الوفيات- لمحمد بن شاكر الكتبي- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- مكتبة النهضة المصرية.
٣٠٠- القاموس المحيط- للفيروزأبادي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.
٣٠١- قراءات في التراث البلاغي- لربيع عبد العزيز- دار رياض الصالحين- مصر- الطبعة الأولى/١٩٩٤م.
٣٠٢- القراءات وأثرها في التفسير والأحكام- لمحمد بازمول- دار الهجرة- السعودية: الثقبة- الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.
٣٠٣- القراءات وعلل النحويين فيها- للأزهري- تحقيق نوال بنت إبراهيم الحلوة- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.
٣٠٤- قرة عيون الموحدين- لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ- تحقيق بشير عيون- مكتبة المؤيد- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.
٣٠٥- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه- لعبد الرحمن بن صالح المحمود- دار الوطن- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٨هـ.

٣٠٦- قواعد الأحكام- للعز بن عبد السلام- تحقيق عبد الغني الدقر- دار الطباع- دمشق- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

٣٠٧- القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنى- لابن عثيمين- دار الأرقم- الكويت- الطبعة الثانية/١٤٠٦هـ.

٣٠٨- الكاشف عن حقائق السنن- للطيبي- تحقيق المفتي عبد الغفار وآخرين- إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- باكستان- الطبعة الثانية/١٤١٧هـ.

٣٠٩- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية- لابن قيم الجوزية- عناية عبد الله العمير- دار ابن خزيمة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.

٣١٠- الكامل- للمبرد- تحقيق محمد الدالي- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

٣١١- كتاب الصناعتين- لأبي هلال العسكري- تحقيق مفيد قميحة- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠١هـ.

٣١٢- كتاب العدل والتوحيد- للرسي- ضمن رسائل العدل والتوحيد = رسائل العدل والتوحيد.

٣١٣- كتاب سيبويه- تحقيق عبد السلام هارون- عالم الكتب- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٣هـ.

٣١٤- الكشاف- للزمخشري- وبحاشيته: الانتصاف لابن المنير- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

٣١٥- كشف الأستار عن زوائد البزار- للهيثمي- تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى/١٣٩٩هـ.

٣١٦- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون- لحاجي خليفة- دار الفكر- بيروت- ١٤١٠هـ.
٣١٧- الكشف عن وجوه القراءات السبع- لمكي بن أبي طالب- تحقيق محيي الدين رمضان- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٤هـ.
٣١٨- الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه- لصلاح الدين الصفدي- تحقيق هلال ناجي والحسين- من إصدارات مجلة الحكمة- بريطانيا- الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ.
٣١٩- الكلمة- لحلمي خليل- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- ١٩٩٥م.
٣٢٠- الكليات- لأبي البقاء الكفوي- تحقيق عدنان درويش والمصري- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.
٣٢١- لؤلؤة البحرين- ليوسف البحراني- تحقيق محمد صادق بحر العلوم- مطبعة النعمان- النجف.
٣٢٢- لسان العرب- لابن منظور- دار صادر- بيروت.
٣٢٣- لطائف البيان في علم المعاني والبيان- لشرف الدين الطيبي- تحقيق عبد الحميد هنداوي- المكتبة التجارية- مكة المكرمة.
٣٢٤- الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللهية- للشمس الأفغاني- الطبعة الثانية/١٤١٩هـ.
٣٢٥- المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني- لأحمد جمال العمري- مكتبة الخانجي- القاهرة- ١٤١٠هـ.
٣٢٦- مباحث المفاضلة في العقيدة- لمحمد الشظيفي- دار ابن عفان- السعودية: الخبر- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٣٢٧- مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة- لناصر العقل- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى.
٣٢٨- متشابه القرآن- للقاضي عبد الجبار- تحقيق عدنان زرزور- مكتبة دار التراث- القاهرة.
٣٢٩- المثل السائر- لضياء الدين ابن الأثير- تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة- دار الرفاعي- الرياض- الطبعة الثانية/١٤٠٣هـ.
٣٣٠- مجاز القرآن- لعز الدين بن عبد السلام- تحقيق محمد مصطفى بن الحاج- منشورات كلية الدعوة الإسلامية- ليبيا- الطبعة الأولى/١٩٩٢م.
٣٣١- المجاز في البلاغة العربية- لمهدي السامرائي- دار الدعوة- سورية- الطبعة الأولى/١٣٩٤هـ.
٣٣٢- المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع- لعبد العظيم المطعني- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الأولى.
٣٣٣- مجلة مجمع اللغة العربية الملكي- المطبعة الأميرية- بولاق- ١٩٣٥م.
٣٣٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد- للهيثمي- دار الكتاب العربي- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٢هـ.
٣٣٥- مجمل أصول أهل السنة والجماعة- لناصر العقل- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١١هـ.
٣٣٦- مجمل اللغة- لابن فارس- تحقيق زهير سلطان- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٤هـ.
- مجموع الفتاوى = مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

٣٣٧- مجموع فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز- إعداد عبد الله الطيار وأحمد الباز- دار الوطن- الرياض- الطبعة الثانية/١٤١٦هـ.

٣٣٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية- جمع عبد الرحمن بن قاسم- طبعة مجمع الملك فهد للمصحف الشريف- المدينة النبوية- ١٤١٦هـ.

٣٣٩- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين-جمع فهد السليمان- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأخيرة/١٤١٣هـ.

٣٤٠- محاسن التأويل- للقاسمي- تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- دار الفكر- بيروت- الطبعة الثانية/١٣٩٨هـ.

٣٤١- محاضرات الأدباء، لأبي القاسم الأصبهاني - دار ومكتبة الحياة - بيروت - ١٩٦١م.

٣٤٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز- لابن عطية- تحقيق المجلس العلمي بفاس- المغرب- ١٣٩٥هـ.

٣٤٣- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار- جمع ابن متويه- تحقيق عمر عزمي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر.

- مختصر ابن الحاجب = بيان المختصر

٣٤٤- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم- اختصار: محمد بن الموصلي- تحقيق سيد إبراهيم- دار الحديث- الرياض- ١٤١٤هـ.

٣٤٥- المختصر على التلخيص- لسعد الدين التفتازاني- ضمن شروح التلخيص- دار السرور- بيروت.

٣٤٦- المختصر في أصول الدين- للقاضي عبد الجبار- ضمن رسائل العدل والتوحيد = رسائل العدل والتوحيد.

٣٤٧- المخصص- لابن سيده- دار إحياء التراث العربي- بيروت.

٣٤٨- مدارج السالكين- لابن قيم الجوزية- تحقيق محمد البغدادي- دار الكتاب العربي- بيروت- الطبعة الثانية/١٤١٤هـ.

٣٤٩- المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة- لمحمد الصامل- دار إشبيليا- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

٣٥٠- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح- لعلي القاري- مكتبة إمدادية- باكستان.

٣٥١- المزهر في علوم اللغة- للسيوطي- تحقيق محمد جاد المولى وآخرين- دار إحياء الكتب العربية- مصر.

٣٥٢- المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف- لصالح الغامدي- دار الأندلس- السعودية: حائل- الطبعة الثانية/١٤٢٢هـ.

٣٥٣- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين- لمحمد العروسي عبد القادر- دار حافظ- جدة- الطبعة الأولى/١٤١٠هـ.

٣٥٤- المستدرك على الصحيحين- للحافظ أبي عبدالله الحاكم- دار المعرفة- بيروت.

٣٥٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل- دار صادر-بيروت. وطبعة أخرى بتحقيق أحمد شاكر- دار المعارف- مصر.

٣٥٦- المسودة في أصول الفقه- لآل تيمية- تقديم محمد محيي الدين عبد الحميد- مطبعة المدني- القاهرة.

٣٥٧- مشكاة المصابيح- للعلامة الخطيب التبريزي- تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٥هـ.

٣٥٨- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة- للبوصيري- تحقيق موسى علي وعزت عطية- دار الكتب الحديثة- مصر.

٣٥٩- المصباح في تلخيص المفتاح- لبدر الدين بن مالك- تحقيق حسني عبد الجليل يوسف- مكتبة الآداب- مصر- الطبعة الأولى/١٤٠٩هـ.

٣٦٠- مصطلح الحديث- لابن عثيمين- دار طيبة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤٠٤هـ.

٣٦١- المطول في شرح التلخيص- لسعد الدين التفتازاني- نشر المكتبة الأزهرية للتراث مصورة عن طبعة مطبعة أحمد كامل/١٣٣٠هـ.

٣٦٢- مع صاحب الفضيلة محمد الأمين الشنقيطي- لمحمد عطية سالم- محاضرة ملحقة بالجزء العاشر من أضواء البيان = أضواء البيان.

٣٦٣- معارج القبول شرح سلم الوصول- للحكمي- تحقيق عمر أبو عمر- دار ابن القيم- الدمام- الطبعة الثالثة/١٤١٤هـ.

٣٦٤- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة- لمحمد الجيزاني- دار ابن الجوزي- الدمام- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.

٣٦٥- معالم الانطلاقة الكبرى عند أهل السنة والجماعة- لمحمد عبد الهادي المصري- دار الوطن- الرياض- الطبعة السابعة/١٤١٣هـ.

٣٦٦- معالم التنزيل- للبغوي- تحقيق محمد النمر وآخرين- دار طيبة- الرياض- ١٤٠٩هـ.

٣٦٧- معاني القرآن- لأبي زكريا الفراء- تحقيق محمد النجار وأحمد نجاتي- دار الفكر- بيروت- الطبعة الثالثة/١٤٠٣هـ.

٣٦٨- معاني القرآن وإعرابه- لأبي إسحاق الزجاج- تحقيق عبد الجليل شلبي- عالم الكتب- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٨هـ.

٣٦٩- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص- للعباسي- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى- مصر- ١٣٦٧هـ.

٣٧٠- المعتزلة وأصولهم الخمسة- لعواد المعتق- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الثالثة/١٤١٧هـ.

- معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب

٣٧١- معجم الأدوات والضمائر في القرآن الكريم- لإسماعيل عمايرة وعبد الحميد السيد- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ.

٣٧٢- معجم البلاغة العربية- لبدوي طبانة- دار المنارة- جدة- الطبعة الرابعة/١٤١٨هـ.

٣٧٣- معجم المؤلفين- لعمر كحالة- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٤هـ.

٣٧٤- معجم المصطلحات البلاغية- لأحمد مطلوب- مطبوعات المجمع العلمي العراقي- ١٤٠٣هـ.

٣٧٥- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم- لمحمد فؤاد عبد الباقي- دار الحديث- القاهرة- الطبعة الثانية/١٤٠٨هـ.

٣٧٦- معجم المناهي اللفظية- لبكر أبو زيد- دار العاصمة- الرياض- الطبعة الثالثة/١٤١٧هـ.

٣٧٧- المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية- مصر.

٣٧٨- معجم مقاييس اللغة- لابن فارس- تحقيق عبد السلام هارون- دار الجيل- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١١هـ.

٣٧٩- معيار النظار في علوم الأشعار- لعز الدين الزنجاني- تحقيق محمد علي الخفاجي- دار المعارف- مصر.

٣٨٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب- لابن هشام- تحقيق مازن المبارك وحمد الله- دار الفكر- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

٣٨١- المغني عن الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار- لزين الدين العراقي- بحاشية: إحياء علوم الدين للغزالي- تحقيق سيد عمران- دار الحديث- القاهرة-الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

٣٨٢- المغني في أبواب التوحيد والعدل- للقاضي عبد الجبار- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير للفخر الرازي

٣٨٣- مفتاح العلوم- لسراج الدين السكاكي- تحقيق نعيم زرزور- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الثانية/١٤٠٧هـ.

٣٨٤- مفتاح دار السعادة- لابن قيم الجوزية- تحقيق سيد إبراهيم وعلي محمد- دار الحديث- القاهرة- الطبعة الثالثة/١٤١٨هـ.

٣٨٥- مفردات ألفاظ القرآن- للراغب الأصفهاني- تحقيق صفوان داوودي- دار القلم- دمشق- الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

٣٨٦- المفصل- للزمخشري، مع شرحه لابن يعيش- دار صادر- بيروت.

٣٨٧- مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن- لمحمود كامل أحمد- دار النهضة العربية- بيروت- ١٤٠٣هـ.

٣٨٨- مقالات الإسلاميين- لأبي الحسن الأشعري- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- المكتبة العصرية- بيروت- ١٤١٩هـ.

٣٨٩- المقتضب- للمبرد- تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة.

٣٩٠- مقدمة ابن خلدون- تصحيح السيد المندوه- مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٤هـ.

٣٩١- مقدمة التفسير- لابن تيمية- ضمن مجموع الفتاوى- الجزء الثالث عشر = مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

٣٩٢- مقدمة التفسير- لجمال الدين ابن النقيب- تحقيق زكريا سعيد علي- مكتبة الخانجي- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

٣٩٣- مقدمة شرح نهج البلاغة- لكمال الدين ميثم البحراني- تحقيق عبد القادر حسين- دار الشروق- بيروت- الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ.

٣٩٤- مقدمتان في علوم القرآن- تحقيق المستشرق آرثر جفري- مكتبة الخانجي- مصر- ١٩٥٤م.

٣٩٥- ملحة الاعتقاد- للعز بن عبد السلام- تحقيق حسن سويدان- دار القادري- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

٣٩٦- الملل والنحل- للشهرستاني- تحقيق محمد كيلاني- شركة البابي الحلبي- مصر- ١٣٩٦هـ.

٣٩٧- من أسرار التعبير في القرآن- لعبد الفتاح لاشين- شركة مكتبات عكاظ- السعودية- الطبعة الأولى/١٤٠٣هـ.

٣٩٨- من أسرار اللغة- لإبراهيم أنيس- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة السابعة/١٩٨٥م.

٣٩٩- من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم- لمحمد الخضري- مكتبة وهبة- القاهرة- الطبعة الأولى/١٤٠٩هـ.

٤٠٠- من الإعجاز العلمي في القرآن- لمصطفى الطير- مقال في مجلة الأزهر- الجزء الأول- السنة السابعة والخمسون- محرم ١٤٠٥هـ.

٤٠١- من بلاغة القرآن- لأحمد بدوي- دار نهضة مصر- القاهرة.

٤٠٢- من بلاغة النظم القرآني- لبسيوني فيود- مطبعة الحسين الإسلامية- مصر- الطبعة الأولى/١٤١٣هـ.

٤٠٣- من تراث ابن البناء المراكشي- تحقيق عمر أوكان- أفريقيا الشرق- الطبعة الأولى/١٩٩٥م.

٤٠٤- مناهج في تحليل النظم القرآني- لمنير سلطان- منشأة المعارف- الإسكندرية.

٤٠٥- المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن- لأحمد أبو زيد- مكتبة المعارف- الرباط- الطبعة الأولى/١٩٨٦م.

٤٠٦- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع- لأبي محمد القاسم السجلماسي- تحقيق علال الغازي- مكتبة المعارف- الرباط- الطبعة الأولى/١٤٠١هـ.

٤٠٧- منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز- للشنقيطي- ملحق بأضواء البيان- الجزء العاشر = أضواء البيان.

٤٠٨- منهاج السنة النبوية- لابن تيمية- تحقيق محمد رشاد سالم- الطبعة الأولى/١٤٠٦هـ.

٤٠٩- منهج الأشاعرة في العقيدة- لسفر الحوالي- الدار السلفية- الكويت- الطبعة الأولى/١٤٠٧هـ.

٤١٠- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة – لعثمان بن علي بن حسن – مكتبة الرشد – الرياض – الطبعة الأولى/١٤١٢هـ.

٤١١- منهج الحافظ ابن حجر في العقيدة- لمحمد كندو- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٩هـ.

٤١٢- الموافقات- للشاطبي- شرح عبد الله دراز- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١١هـ.

٤١٣- مواهب الفتاح- لابن يعقوب المغربي- ضمن شروح التلخيص = شروح التلخيص.

٤١٤- موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف- لمحمد السعيد بن بسيوني زغلول- دار الفكر- بيروت- ١٤١٤هـ.

٤١٥- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة- الندوة العالمية للشباب الإسلامي- الطبعة الثالثة/١٤١٨هـ.

٤١٦- موقف ابن تيمية من الأشاعرة- لعبد الرحمن بن صالح المحمود- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

٤١٧- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة- لسليمان الغصن- دار العاصمة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.

٤١٨- نتائج الألمعية في شرح الكافية البديعية- لصفي الدين الحلي- تحقيق نسيب نشاوي- دار صادر- بيروت- الطبعة الثانية/١٤١٢هـ.

٤١٩- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة- لابن تغري بردي- دار الكتب المصرية- القاهرة- ١٣٤٨هـ.

٤٢٠- النحو الوافي- لعباس حسن- دار المعارف- مصر- الطبعة الثالثة عشرة.

٤٢١- نصرة الثائر على المثل السائر- لصلاح الدين الصفدي- تحقيق محمد علي سلطاني- مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

٤٢٢- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور- للبقاعي- تخريج عبد الرزاق المهدي- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٥هـ.

٤٢٣- النظم القرآني في آيات الجهاد- لناصر الخنين- مكتبة التوبة- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.

٤٢٤- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب- للمقري التلمساني- تحقيق إحسان عباس- دار صادر- بيروت- ١٤٠٨هـ.

٤٢٥- نقض الإمام الدارمي على المريسي- تحقيق رشيد الألمعي- مكتبة الرشد- الرياض- الطبعة الأولى/١٤١٨هـ.

- نقض التأسيس = بيان تلبيس الجهمية.

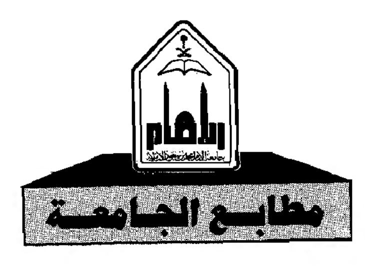
٤٢٦- النكت في إعجاز القرآن- للرماني- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن = ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

٤٢٧- نهاية الأرب في فنون الأدب- لشهاب الدين النويري- نشر دار الكتب المصرية، ثم المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
٤٢٨- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز- للفخر الرازي- تحقيق بكري شيخ أمين- دار العلم للملايين- بيروت- الطبعة الأولى/١٩٨٥م.
٤٢٩- النهاية في غريب الحديث والأثر- لمجد الدين ابن الأثير- تحقيق محمود الطناحي والزواوي- أنصار السنة المحمدية- باكستان.
- نونية ابن القيم = الكافية الشافية.
٤٣٠- هجر العلم ومعاقله في اليمن- لإسماعيل الأكوع- دار الفكر المعاصر- بيروت- الطبعة الأولى/١٤١٦هـ.
٤٣١- هدية العارفين- لإسماعيل باشا البغدادي- دار الفكر- بيروت- ١٤١٠هـ.
٤٣٢- هل يقع الترادف اللغوي في القرآن الكريم؟- لمحمد شودري- المكتبة الفيصلية- مكة المكرمة- ١٤٠٥هـ.
٤٣٣- همع الهوامع شرح جمع الجوامع- للسيوطي- عناية محمد بدر الدين النعساني- دار المعرفة- بيروت.
٤٣٤- الوافي بالوفيات- لصلاح الدين الصفدي- اعتناء س.ديدرينغ- نشر فرانز شتاينر- فيسبادن- الطبعة الثانية/١٣٩٤هـ.
٤٣٥- الوعد الأخروي: شروطه وموانعه- لعيسى السعدي- دار عالم الفوائد- مكة المكرمة- الطبعة الأولى/١٤٢٢.
٤٣٦- وفيات الأعيان- لابن خلكان- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة- الطبعة الأولى/١٣٦٧هـ.

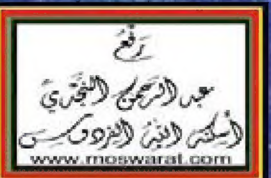


الفهرس التحليلي للمحتويات


رَفعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


الإمام
مطابع الجامعة


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



يهدف البحث إلى النظر في توجيهات البلاغيين لآيات القرآن الكريم المتصلة بعلم العقيدة، وبيان مخالفتها أو موافقتها للقواعد البلاغية الصحيحة الموافقة لمنهج أهل السنة والجماعة.

وهو بذلك يحقق خدمةً لكتاب الله العظيم، الذي هو المصدر الأول لتلقي العقيدة الإسلامية؛ ببيان التوجيه الصحيح لآياته، وتنقيته مما شابه من تأويلات تخالف الحق، وخدمةً للعقيدة الإسلامية الصحيحة، وإبرازاً لبلاغة أهل السنة والجماعة أو ما يوافق منهجهم، وإظهاراً لأثر المعتقد في التأليف البلاغي، وإسهاماً في تحقيق الدعوة إلى تخليص البلاغة مما يشوبها من مخالفات عقدية.

وقد ناقش البحث التوجيهات البلاغية لآيات العقيدة المتعلقة بالمفردات، والتراكيب، وفنون البيان، والبديع، وبين مصادر البلاغيين في توجيهاتهم لآيات العقيدة، ومهد لذلك بحديث عن صلة علم البلاغة بالعقيدة، وبلمحة موجزة عن المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين.

ثم عرض في الخاتمة النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث، ومنها: سلامة منهج أهل السنة والجماعة في بيان القرآن الكريم وتفسير آياته، ومنها: خطر الاعتماد على اللغة وحدها أو على العقل وحده في بيان القرآن الكريم وتفسير آياته، ومنها: شدة الصلة بين العقيدة والبلاغة، وقد كان كثير من علماء البلاغة أئمة في مذاهبهم العقدية، ومنها: ضعف مشاركة أهل السنة والجماعة في علم البلاغة ضعفاً شديداً، ومنها: أهمية دراسة العقيدة وتقريرها على منهج أهل السنة والجماعة لدارسي اللغة العربية .

المؤلف



ردمك : ٧ - ٨٣٠ - ٠٤ - ٩٩٦٠ - ٩٧٨